Secundino Castro Sánchez

EVANGELIO DE JUAN

Comprensión exegético-existencial

4ª edición



BIBLIOTECA TEOLOGÍA COMILLAS



EVANGELIO DE JUAN
COMPRENSIÓN EXEGÉTICO-EXISTENCIAL

BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA COMILLAS

Director: Gabino Uríbarri Bilbao, S.J.

---

1. Inculturación. Teología y método. Andrés Tornos Cubillo
2. Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial. (3ª ed.) Secundino Castro Sánchez
3. El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia. José Joaquín Alemany
4. Estudios de eclesiología ignaciana. Santiago Madrigal Terrazas
5. La Penitencia hoy. Claves para una renovación. Fernando Millán Romeral
6. Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada. (3ª ed.) Gabino Uríbarri Bilbao
7. Personajes del cuarto Evangelio. (2ª ed.) Juan Manuel Martín-Moreno
8. Fundamentos de teología sistemática. Gabino Uríbarri Bilbao (Ed.)
9. El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia. Carmen Peña García
10. La Teología en la España del Siglo XX. Manuel Gesteira Garza
11. Un recuerdo que conduce al don. Enrique Sanz Giménez-Rico
12. Biblia y nueva evangelización. Gabino Uríbarri Bilbao (Ed.)
13. Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II. Santiago Madrigal Terrazas, S.J.
14. Teología y nueva evangelización. Gabino Uríbarri Bilbao (Ed.)
15. El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro. Secundino Castro Sánchez

SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ O.C.D.

EVANGELIO DE JUAN
COMPRENSIÓN EXEGÉTICO-EXISTENCIAL

3ª edición





2001

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en el año europeo de las lenguas.

ISBN: 84-8468-018-5

Henao, 6 - 48009
www.desclee.com
info@desclee.com

Diseño de Cubierta: Luis Alonso

ISBN: 84-330-1572-9
Depósito Legal:
Impresión: Publidisa - Sevilla

Impreso en España - Printed in Spain

A mi madre, oyente de la palabra y discípula de Jesús, y a tantos amigas y amigos en el Señor, que me han ayudado a descubrir los secretos del discípulo amado.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 15
El enigma del cuarto evangelio 15
Aproximación metodológica 17
El Jesús del evangelio de Juan 19
Nueva lectura de Juan 24

CAP. 1: LA LUZ SE HIZO TIEMPO 27
El prólogo u obertura del evangelio (1,1-18) 27
La divinidad y la humanidad de Cristo en el prólogo 27
De Jesús al fondo de Dios 30
Jesucristo, siempre palabra creadora (1,1-4) 33
La luz resplandece en las tinieblas (1,5) 36
Juan Bautista no era la luz (1,6-8) 37
La luz verdadera era la palabra (1,9-11) 40
La fe en Jesús produce filiación divina (1,12-13) 41
La palabra creadora se hace debilidad (1,14) 43
El testimonio del Bautista resuena todavía (1,15) 47
La plenitud de Cristo invade la humanidad (1,16-17) 48
Jesús, la explicación de Dios (1,18) 50
El grito de Juan Bautista (1,19-34) 52
Jesús constituye el nuevo Israel (1,35-51) 59

CAP. 2: LAS METAS DEL NUEVO ISRAEL 69
La nueva alianza del nuevo Israel (2,1-12) 69
La mujer, el vino y las bodas 73
Las bodas de Caná y el Israel de la época de Jesús 77
El nuevo culto (2,13-22) 78
Introducción temática (2,23-25) 83

CAP. 3: NICODEMO O EL JUDAÍSMO FRENTE A JESÚS 87
Diálogo de Jesús con el judaísmo (3,1-12) 90
El misterio central de Jesús (3,13-21) 94
El Bautista da paso a la obra de Jesús (3,22-30) 97
El *nunc dimittis* del Bautista (3,31-36) 100

CAP. 4: CRISTO LLAMA A SAMARITANOS Y PAGANOS. (El misterio de la Samaritana y del funcionario real) 103
Introducción (4,1-4) 105
La mujer abandonada encuentra marido (4,5-26) 108
Un hombre y una mujer junto a una fuente (4,5-7a) 110
Jesús, fuente de agua viva (4,7b-15) 113
Jesús se revela profeta (4,16-19) 118
Jesús se revela Mesías (4,20-26) 119
La comida de Cristo (4,27-34) 123
Los campos blanquean para la siega (4,35-42) 124
En Galilea de los gentiles (4,43-45) 127
El mundo gentil acepta a Jesús (4,46-54) 128

CAP. 5: EL PARALÍTICO, O ISRAEL LANGUIDECIENDO JUNTO A LA LEY 131
El sentido del paralítico (5,1-9a) 132
Jesús, Hijo, Señor de la ley (5,9b-18) 135
Suprema autoridad de Jesús (5,19-30) 138
Los testigos de Jesús (5,31-47) 143

CAP. 6: EL ÉXODO DEL PARALÍTICO CURADO 149
El nuevo éxodo y el nuevo maná (6,1-15) 151
Jesús, nuevo Yahvé sobre las ondas del mar (6,16-21) 157
Jesús, nuevo maná (6,22-40) 159
Explicaciones sobre el pan de vida en la sinagoga (6,41-59). 162
Crisis profunda entre sus seguidores (6,60-71) 165

CAP. 7: JESÚS SE MANIFIESTA EN EL CORAZÓN DEL DESIERTO 167
Judea rechaza el éxodo de Jesús (7,1-13) 169
Primera revelación en la fiesta (7,14-27) 172
Revelación más profunda (7,28-30) 175
Jesús, necesidad vital para el hombre (7,31-36) 176
Torrentes de agua viva del corazón de Jesús (7,37-39) 177
No puede ser un enviado de Dios porque es de Galilea (7,40-52) 181

CAP. 8: LA LUZ BRILLA EN LAS TINIEBLAS 185
La adúltera perdonada. Pasaje no joánico (7,53-8,11) 186
Jesús, luz de vida (8,12-20) 189
Jesús, necesidad para Israel (8,21-30) 193

La religiosidad judía no proviene de Abraham (8,31-41) 196
Homicidio y mentira, frutos del diablo (8,42-51) 200
Jesús, superior a Abraham (8,52-59) 202

CAP. 9: EL CIEGO DE NACIMIENTO O LA CREACIÓN DEL HOMBRE NUEVO 207
"Y la luz fue hecha" (9,1-7) 212
Ese hombre llamado Jesús (9,8-12) 215
Jesús es un profeta (9,13-17) 218
Los judíos quieren negar el milagro (9,18-23) 219
Sólo sé que era ciego y ahora veo (9,24-34) 221
Jesús, esplendor del ex-ciego (9,35-41) 223

CAP. 10: JESÚS, NUEVO PASTOR, NUEVO TEMPLO Y ESPOSO DE LA ALIANZA, EL HIJO 229
Jesús, buen pastor, que sacia a sus ovejas (10,1-21) 233
Características del pastor auténtico (10,1-6) 234
Jesús, redil (templo) abierto (10,7-10) 237
Jesús, el auténtico pastor (10,11-16) 239
En el Buen Pastor se revela el Padre (10,17-21) 241
Jesús, nuevo Salomón, Pastor, Esposo, Uno con el Padre (10,22-30) 242
Jesús, Hijo de Dios (10,31-39) 246
Jesús concluye el nuevo éxodo (10,40-42) 248

CAP. 11: LÁZARO O LA RESURRECCIÓN DE ISRAEL 251
Los personajes del relato (11,1-5) 254
El sueño de Lázaro (11,6-16) 256
Marta y María frente a Jesús (11,17-36) 258
Por el poder de Jesús, Lázaro resucita (11,37-44) 262
Matar al dador de la vida (11,45-53) 265
Jesús se retira hacia el desierto (11,54) 268
Los que suben a purificarse le necesitan (11,55-57) 269

CAP. 12: JESÚS Y SU NUEVA COMUNIDAD, ATRACCIÓN UNIVERSAL 271
La nueva comunidad (12,1-8) 273
El viejo Israel condena a muerte a la comunidad de Jesús (12,9-11) 277
El movimiento de Jesús se hace imparable (12,12-19) 277

También los griegos vienen a Jesús (12,20-22) 279
Para reunir a los hijos de Dios, él debe morir (12,23-36) 281
Conclusión del evangelista (12,37-43) 284
El grito de la salvación (12,44-50) 286

CAP. 13: LA NUEVA COMUNIDAD 289
La segunda parte del Evangelio (13-21) 289
División general de Jn 13-21 295
El amor hasta el extremo (13,1) 296
El lavatorio de los pies (13,2-11) 297
Interpretación del lavatorio (13,12-20) 303
El misterio de los discípulos (13,21-30) 305
El mandamiento del amor (13,31-38) 309

CAP. 14: JESÚS REVELA EL MISTERIO DEL PADRE 315
El camino hacia la experiencia del Padre (14,1-14) 317
El Paráclito y la presencia del Padre y de Jesús en el discípulo (14,15-25) 324
El Paráclito, maestro de la comunidad (14,26-31) 327

CAP. 15: EXPERIENCIA CRISTOLÓGICA DE LA COMUNIDAD 331
La vid como figura del misterio cristiano (15,1-8) 335
El discípulo, expresión de Jesús, (15,9-17) 340
Los discípulos y el mundo (15,18-22) 343
Presencia trinitaria en la misión de los discípulos (15,23-27) 348

CAP. 16: LA TRINIDAD EN MEDIO DE LA COMUNIDAD 351
Jesús revela a los suyos las persecuciones (16,1-6) 352
EL sentido del Paráclito en la comunidad (16,7-15) 356
Experiencia cristológica de la comunidad (16,16-23a) 366
El Padre ama al grupo de Jesús (16,23b-27) 369
El sentido de Jesús (16,28-33) 371

CAP. 17: EL PADRENUESTRO DEL CUARTO EVANGELIO 375
Jesús ora por él mismo (17,1-5) 377
Jesús ruega por los discípulos (17,6-19) 384
La oración de Jesús y el mundo 388
Los discípulos, sacados del mundo 391
Jesús ora por la unidad de los suyos (17,20-23) 394

Jesús pide que sus discípulos estén con él en la eternidad (17,24-26) 397

CAP. 18: JESÚS EXPULSADO DEL HUERTO Y PRIMER ENCUENTRO CON PILATO 401
Jesús expulsado del jardín (18,1-11) 404
Juicio judío y negaciones de Pedro (18,12-27) 413
Resumen exegético 419
Análisis del proceso ante Pilato. Escenas 1-3 (18,28-40) 424
Presentación de los personajes (18,28) 424
Primera escena: ¡Y muerte de cruz! (18,29-32) 426
Segunda escena: La realeza (18,33-38a) 428
Tercera escena: ¡Y prefirieron a Barrabás! (18,38b-40) 432

CAP. 19: EL TRONO DEL REY Y EL LECHO DEL ESPOSO 435
Cuarta escena: Coronación del Rey (19,1-3) 435
Quinta escena: ¡Ecce Homo! (19,4-8) 437
Sexta escena: Orígenes del poder de Pilato (9,9-12) 440
Séptima escena (19,13-16a) 442
Crucificado según las Escrituras (19,16b-22) 446
La herencia del Rey (19,23-24) 449
La nueva comunidad (19,25-27) 451
El cumplimiento de las Escrituras (19,28-30) 456
La expresión de la nueva vida (19,31-37) 459
El lecho del Rey Esposo (19,38-42) 463

CAP. 20: EL CANTAR, EL NUEVO ÉXODO. LA ERA DEL ESPÍRITU 467
Pedro y el discípulo amado hacia el misterio (20,1-10) 469
La Magdalena ¿símbolo de la mujer del Cantar? (20,11-18) 478
El Nuevo Éxodo (20,19-23) 483
Tomás, figura de los discípulos posteriores (20,24-29) 486
Conclusión (20,30-31) 488

CAP. 21: DESTELLOS DE LA IGLESIA POSPASCUAL 491
La primera misión (21,1-14) 497
El misterio de Pedro y del discípulo amado (21,15-23) 504
Segunda conclusión (21,24-25) 508

BIBLIOGRAFÍA 511

INTRODUCCIÓN[1]

El enigma del cuarto evangelio

El cuarto evangelio sigue guardando celosamente su secreto[2]. Desde siempre llamó la atención de los estudiosos, pero el interés se acrecentó con la entrada en escena de los estudios críticos de la Biblia[3]. Se le consideró el menos histórico, y por ello fue ignorado a la hora de intentar reconstruir la historia de Jesús[4]; sería una novela cristiana, una visión místico-

---

1. Esta introducción está tomada sustancialmente de las primeras páginas de mi artículo: "Proyecto literario teológico de Jn 1-12. I: Jn 1,1-6; II: Jn 7,1-12,50": *Miscelanea Comillas* 53 (1995), 3-42; 285-322. También he asumido en la primera parte de mi libro algunos párrafos de ese estudio, que fue un breve anticipo en forma de artículo de los primeros capítulos de esta obra.
2. Casi todo el que estudia el evangelio de Juan alude a esta cuestión de enigma. Así lo hace también recientemente R. FABRIS, *Giovanni*, 25-123. "Ya en 1892 Holtzmann veía en el IV evangelio un signo de contradicción para la crítica. En 1930 Schweitzer opinaba que su enigma literario es insoluble. Si se pasa revista a la producción exegética de los últimos años, se observará que la situación apenas ha sufrido modificaciones" (E. COTHENET, *El cuarto evangelio*, 218). Véanse los títulos bibliográficos completos en la Bibliografía al final de este volumen. Cuando una obra no se halle en la Bibliografía, se cita de forma completa.
3. K. T. BRETSCHNEIDER fue el primero que cuestionó que el evangelio joánico proviniera de un apóstol y de un ambiente palestino; cf. su obra: *Probabilia de evangelii et epistularum Joannis Apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit*, Leipzig, 1820.
4. En general todos los autores liberales que escribieron la vida de Jesús; cf. especialmente D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, I-II, Tübingen,1835-1836.

teológica[5] del fundador del cristianismo, divinizado en la escuela de Pablo y de Juan. En este sentido, casi no ofrecía interés alguno para la historia de Jesús[6].

Pronto, sin embargo, se descubrió que no pocas veces el cuarto evangelio nos brindaba ciertos elementos de relieve, que eran más fidedignos, desde el punto de vista histórico, que aquellos que nos ofrecen los sinópticos: las subidas a Jerusalén[7], la fecha de la muerte de Jesús, algunos datos relacionados con la geografía de Israel[8], etc.

Juan comenzaba a despertar nuevas inquietudes; ya no eran sólo las posibles fuentes de sus proyecciones sobre la figura de Jesús, sino que también se percibía en su contextura una trabazón de niveles de diversa índole; se conjuntaban realidades que remitían a tradiciones históricas con reflexión y vivencia pospascual[9]. La trabazón era tan íntima que ya no se lograba distinguir si Jesús era un Dios, que se paseaba esplendorosamente sobre la tierra (E. Käsemann)[10], o un Dios, revelándose en las experiencias más humillantes de un hombre (R. Bultmann)[11]. En los momentos actuales todavía ignoramos

5. B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen 1840.
6. Entre los teólogos liberales sólo E. RENAN en su famosa *Vie de Jésus*. París, 1863, queda prendado de algunos datos joaneos relacionados con la geografía y el ambiente.
7. Como es sabido, los sinópticos sólo hacen subir a Jesús a Jerusalén para morir (se exceptúa la subida de niño que relata Lucas 2,42-49). En cambio, en Juan gran parte del ministerio público se realiza allí. Pero los mismos sinópticos parece dejan entrever su estancia en la ciudad antes de la subida final, cf. Mt 23,37; Lc 13,34-35.
8. Véase en este sentido el libro ya clásico de J. BLINZLER, *Juan y los sinópticos*. Salamanca, Sígueme, 1967, especialmente pp. 117-147: *Valor histórico del evangelio de Juan*. "On admet volontiers que pour bien des indications géographiques et chronologiques cet écrit, qui reflète différents conflits difficiles à saisir, est plus crédible que les synoptiques" (R. KIEFFER, *Le monde symbolique de Saint Jean*, París, Cerf, 1989, 13).
9. Cf. J. O. TUÑÍ VANCELLS, *La investigación,* 47-73.
10. *El Testamento de Jesús*. Toda la obra se orienta a probar esa tesis.
11. *Teología,* 456-466, y en general, a lo largo de su famoso comentario a Juan.

muchas cosas de las pretensiones de esta obra, y del modo de expresarlas. El misterio hermenéutico envuelve aún en nuestros días a este librito, que sigue poniendo resistencia a los grandes investigadores, que han consagrado la vida entera a su interpretación. No hace mucho decía uno de ellos: "Después de años de contacto con la exégesis histórico-crítica, uno tiene la impresión de que los aspectos más profundos del evangelio de Juan quedan como incólumes e intocados bajo las muchas capas de papel dedicados a análisis más o menos penetrantes, pero en su gran mayoría estériles"[12]. Más aún, la Escritura entera está necesitada de una nueva interpretación: "Porque la verdad es que, mirada la situación en perspectiva histórica y con apertura cultural, estamos todavía a las puertas de una lectura verdaderamente actualizada de la Biblia"[13].

Aproximación metodológica

El género "evangelio", como bien se sabe, reviste unas formas literarias peculiares. Juan en el suyo ha dejado consignada su visión total de Jesús. Nosotros aquí intentamos descubrir esa pretensión. No está en nuestro proyecto determinar en qué medida los sucesos que narra son mensurables por una historia positiva, de meros hechos. Sí afirmamos, sin embargo, que nuestro autor siempre conecta con la realidad, aunque el grado de esa conexión no sea fácil de determinar.

Que Juan realiza una poderosa concentración de ideas, no parece que pueda negarse. Así, Nicodemo (3,1-21), la Samaritana (4,1-42), y el funcionario real (4,46-54) figuran los tres tipos de personas que representaban a la humanidad en la época del evangelista. Un paralítico (5,1-9), un ciego (9,1-41) y un muerto (11,1-44); que comprenden, a su vez, a todas las clases de hombres curados por Jesús. ¿Son personajes reales?

12. J. O. TUÑÍ VANCELLS, *Jesús,* 182.
13. A. TORRES QUEIRUGA, "La nueva evangelización como desafío radical": *Iglesia viva* 164/165, (1993), 120.

y ¿en qué gradualidad? Por otra parte, la visión positivista de la historia es algo que ya ha quedado sobrepasado. Puede, sin embargo, seguir existiendo una pregunta lícita: ¿hasta qué punto las realidades que son objeto del evangelio de Juan responden a un hecho humano comprobable por los que vivieron en el momento de Jesús?[14]

Porque, aunque sea cierto que, para entrar en las profundidades de los sucesos joánicos, sea necesario acudir al simbolismo, siempre debe existir un soporte real[15]. Nosotros seguiremos el pensamiento de Juan según el ritmo de su evangelio. Intentamos realizar una lectura en la que creemos poder encontrar *el hilo de sus pretensiones religiosas primarias y su secuencia lógica central*. Es nuestro deseo ofrecer una nueva interpretación de esas ideas esenciales. Nos situaremos en el nivel de la redacción.

Existen grandes comentarios sobre nuestro evangelio[16],pero en muchos casos la excesiva erudición encubre las líneas maestras básicas de la obra; y por lo demás, no pocas cosas quedan sin esclarecer. Es algo que le ha preocupado a X. Léon-Dufour, y por eso se ha decidido a darnos una nueva lectura[17]. El evangelio ha de ser analizado primeramente como obra literaria; es un evangelio, no una mera codificación de datos.

Juan no pretende "hacer literatura"; se sirve de ella para expresar a Cristo en un molde bello. El evangelio transmite una visión poética de Jesús[18]. Con esto, no pretendemos decir

---

14. Remitimos al estudio de S. A. PANIMOLLE, *Tradición,* en *Problemas,* 273-300.
15. "Jean restitue à la fois la prédication de Jésus de Nazareth et l´enseignement en clair de l´Esprit. Il joue ainsi sur deux claviers, celui du 'souvenir' qui relève des auditeurs-témoins, et celui de la contemplation du mystère qui est propre aux croyants. L´essentiel est dans la relation entre les deux temps" (X. LÉON-DUFOUR, *Spécificité symbolique du langage de Jean*, en VARIOS, *La communauté*, 125).
16. Los comentarios principales y algunas obras importantes sobre el conjunto del evangelio en los 25 últimos años pueden verse en R. RÁBANOS ESPINOSA y D. MUÑOZ LEÓN, *Bibliografía*, 14-19.30-32.
17. *Lectura del evangelio de Juan,* Salamanca, Sígueme. Vol. I, 1989; Vol. II, 1992; Vol. III, 1995; Vol. IV, 1998.

lo mismo que algunos teólogos liberales. Para nosotros, poético significa que la persona de Jesús y su misterio transfigurados por la experiencia pascual han sido transportados por Juan a una literatura vibrante. Escribe S. A. Panimolle: "Juan se muestra como un gran artista que compone trozos poéticos y escenas dramáticas de alto nivel; el talento creador del cuarto evangelio ha sabido juntar en una síntesis admirable la profundidad y transparencia de la cristología con la inspiración literaria más fina y más pura"[19].

Al igual que los místicos que se han visto obligados a transmitir su experiencia en poesía porque otro tipo de literatura no expresa la realidad percibida, –Juan de la Cruz, v.g. considera inspirados los poemas, no sus comentarios[20]–, el evangelio de Juan se mueve en esas zonas de lo inefable, que han de traducirse al lenguaje.

El Jesús del evangelio de Juan

Nuestro objetivo se dirige a descubrir la visión que Juan tenía de Jesús, y que ha quedado plasmada en su obra literaria. Es evidente que ha seguido diversos modelos y se ha movido en la literatura de su tiempo, sobre todo en las corrientes rabí-

---

18. "E. W Gulin piensa que, para Juan, la gracia que recibimos de Jesús deja una huella parecida a algunas visiones del mundo de la belleza que, una vez vistas, no pueden ya desaparecer del alma. Joh. Weis describe la forma conmovida y convincente con que los evangelistas lograron reflejar la figura de Jesús como algo 'artístico' que presupone en los autores de la representación una predisposición en relación con lo bello y que se da 'sólo en un corazón desinteresado y puro, cuya mirada no está ofuscada por la vanidad y la lascivia'" (H. VON BALTHASAR, *Gloria*. 7. *Nuevo Testamento,* Madrid, Encuentro, 1989, 21). En el evangelio de Juan la figura de Jesús aparece transfigurada; ello le obliga a situarla en un enmarque bello.
19. *Tradición*, en *Problemas*, 273.
20. "Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar" (San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico,* pról., 1).

nicas[21]. Pero, con descubrir los trasfondos o los modelos literarios-religiosos, no encontramos más que el subsuelo. Éste ha de ser tenido en cuenta, pero su verdadero pensamiento sólo se halla en el conjunto de su obra; desde la dinámica creciente que la caracteriza[22], la armonía del conjunto, y el simbolismo que la teje. Ahí podremos hallar el pensamiento esencial del autor[23]. Juan sabe combinar con maestría tradiciones históricas, experiencias pascuales y fórmulas de fe. Estas realidades no se reelaboran como líneas paralelas, sino como contenidos permeables entre sí en todos los momentos del conjunto.

Pensamos que los términos "Jesús de la historia" y "Cristo de la fe" no absorben todas las posibilidades de acercamiento a Jesús. Estoy convencido de que la exégesis "científica" no tiene en cuenta un dato clave para todo hombre religioso de cualquier tiempo: el de la experiencia religiosa profunda (mística)[24]. Se lee la historia de Jesús o su interpretación por parte de los evangelistas desde categorías así llamadas bíblicas, como si la experiencia religiosa no escapara a muchas de esas estructuras y no entrara dentro del contenido de lo bíblico.

Jesús ha de ser "comprendido" desde la categoría de lo profético y también desde la perspectiva de lo místico. La ex-

---

21. Cada vez va pareciendo más seguro que Juan se inspira en la literatura religiosa de su entorno judío. Ello no quiere decir que ese ámbito fuera ajeno a la filosofía griega. Ésta había penetrado en los judíos de la diáspora y es muy probable que a través de ellos hubiera llegado al mismo corazón de Israel; cf. R. Rábanos Espinosa y D. Muñoz León, *Bibliografía,* 28-29.
22. “El cuarto evangelio como un ‘crescendo dramático’” es un título del estudio de J. O. Tuñí Vancells, *El testimonio,* 90.
23. Es verdad que Juan ha podido seguir determinados modelos derásicos, pero él va más allá; es un teólogo cristiano. Cf. I. De La Potterie, *La vérité.*
24. Son muy pocos los estudios que abordan este aspecto en Juan. Desde la mística comparada no pocas de las afirmaciones del IV evangelio pudieran recibir nuevas luces. La experiencia del Jesús histórico como la de todos los místicos es intransferible; sólo la luz de pascua permitió a los discípulos adentrarse en la realidad de Jesús. Desde la mística esa fractura que muchos suponen entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe no es posible. Con esto no negamos el sentido novedoso de la pascua y del Espíritu para Jesús y para sus discípulos. Para una comprensión de la mística comparada, cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999.

periencia del "Abbá", primordial para la conciencia de Jesús, le sitúa en el campo de la experiencia mística profunda. En el último siglo, los estudiosos de la experiencia religiosa han descubierto que en el hombre de religiosidad cualificada se dan dimensiones nuevas en la percepción de lo sagrado. No parece que pueda abordarse la interioridad y el ser entero de Jesús sin proyectar sobre él algunos de estos hallazgos.

Juan indudablemente nos ha querido dar la interioridad o misterio de Jesús. Ha pretendido entrar en lo más profundo de aquella conciencia. Pero esto no puede realizarse sin que se resienta la obra literaria. Probablemente sea ésta la razón que determina el que el evangelio haya sido estructurado y elaborado desde un tejido simbólico; único modo de poder penetrar en una realidad traspasada por la profundidad y la *doxa*, que ya no sólo envuelve a Jesús, sino que también alcanza a todo su entorno. En el evangelio de Juan todo queda transfigurado.

Hace ya algunos años escribió con acierto K. Adam:

> "Todas las personas y sucesos por él pintados llevan algo de intemporal en sí mismos. Son como una transparencia de lo eterno. Su Cristo es siempre el mismo Cristo intemporal, eterno, lo mismo en su vida anterior a la historia que en su aparición histórica y poshistórica. El Hijo del hombre sigue en el seno del Padre, aun cuando obre sobre la tierra. Los ángeles de Dios se ciernen sobre él aun en Galilea y Jerusalén. De ahí que Juan no sienta ya lo humano de Jesús, al modo de Pablo, como un contraste, como algo extraño a la divinidad de Jesús, como una humillación, sino como transparencia y manifestación visible de lo divino. A través de su humanidad brilla la gloria divina de Cristo"[25].

Por tanto, no es posible admitir una lectura pascual que no tenga un soporte real en el ser y la conciencia de Jesús[26]. La

25. *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona, 1966, 249-250.
26. Nuestra tesis es que Juan no ideologiza a Jesús, sino que penetra en su realidad histórico-pascual. Se ha criticado con razón la postura extrema

obra de Juan, según la opinión unánime de los exegetas, constituye el último estadio de "reflexión" evangélica. Nos acercaremos a él teniendo presentes los estudios exegéticos actuales, la dinámica interna del mismo y lo que pudiéramos denominar el "sensus joánico", o luz interpretativa, que brota del contacto vital con el texto.

La generalidad de los exegetas admite varios estratos en esta obra. Ello quiere decir que no la compuso un único autor[27]. Manos sucesivas han ido añadiendo materiales nuevos a los ya existentes[28]. Se habla de la escuela joánica[29]. Eruditos

---

de Bultmann que desconexiona al Jesús histórico del Cristo de la fe, pero muchos autores que aceptan esta crítica, luego en la práctica son bultmannianos, pues reducen la realidad del Jesús histórico a un mínimum religioso tal que nada tiene que ver con el Jesucristo que nos ofrece la fe. Es evidente que pascua supone la iluminación final para Jesús y para sus discípulos; pero los destellos de pascua se habían comenzado a dar antes, sobre todo, en Jesús. Sin esta apreciación no se sostiene el discurso joánico que recrimina a los judíos no haber aceptado tanta luz.

27. Puede verse cómo se halla esta cuestión en la actualidad en R. FABRIS, *Giovanni,* 75-82.

28. "El repaso de las diversas opiniones nos hace ver que no hay consenso crítico alguno acerca de la determinación de las fuentes del cuarto evangelio ni acerca de las etapas de su formación" (E. COTHENET, *Evangelio según Juan,* en AA.VV. *Escritos de Juan y Cartas Católicas,* Madrid, Cristiandad, 1985, 56).

29. Resumiendo el significado de los numerosos estudios sobre este tema en el decenio 1974-1983, y reflejando la opinión del lector no familiarizado con la exégesis joánica, escribe J. O. TUÑÍ VANCELLS: "Que estamos en un verdadero *impasse*: que no hay líneas de acuerdo, que hay quienes afirman que el escrito básico tiene un tono marcadamente gnóstico (Thyen, Langbrandtner, Wengst) y hay otro grupo que afirmaría más bien el tono de narración taumatúrgica, basado en la figura de Jesús taumaturgo (o también *theiós-anêr*: Becker, Martyn, Brown, Boismard, Richter); hay textos que para algunos presentan una visión mesiánica davídica (Brown, Martyn), en cambio, para otros una expectación mesiánica de tipo mosaico (Richter); hay quienes hablan de distintas comunidades (notablemente Richter), en cambio, otros se centran en una única comunidad que va desarrollándose (con variantes); hay quienes hablan de dos etapas (Thyen, Langbrandner, Wengst), otros se refieren a tres (Brown, Becker, Martyn, Smalley...), otros, finalmente, señalan cuatro (Painter, Richter). Para algunos la etapa redaccional es sumamente

de renombre han tratado de individuar estos estratos literarios y sus suturas, a veces no hechas según ellos con acierto, creando tensiones en el texto. Pero, a la hora de determinar cada uno de estos niveles, no se ponen de acuerdo en muchos casos, y lo único seguro es que el texto actual goza de una profunda armonía y unidad.

Por eso hay especialistas que prefieren tomar el libro tal como se halla; como una totalidad literaria perfecta, obra del último redactor, que dio una orientación coherente a todos los materiales. Nosotros nos situamos en esta última posición[30].

Creemos que muchos de los cambios propuestos, tanto en el sentido de algunos pasajes como en la ordenación de determinados capítulos o versículos, implica, a mi entender, no haber adivinado las pretensiones del evangelista, que no se mueve en una perspectiva histórica o geográfica en este caso, sino teológica o simbólica. No debe olvidarse que el símbolo penetra todos los elementos y capas del libro. Nada hay en Juan que no esté tocado por él.

Aceptamos, pues, la coherencia del evangelio, e introducimos una perspectiva hermenéutica especial: la simbología joánica. Son muy expresivas a este respecto unas palabras del conocido exegeta X. Léon-Dufour en su *Lectura del evangelio de Juan*: "Durante mucho tiempo yo he estado de acuerdo con O. Cullmann y L. Cerfaux, al pensar que el principio de los dos tiempos de lectura permitía situar exactamente la relación que en la obra joánica enlaza los dos polos de antes y de después de pascua. Este principio sigue siendo esencial, pero tiene que completarse con el principio de una lectura simbólica"[31].

---

importante (Thyen, Langbrandner), para otros es una etapa muy variada con distintos autores (Becker), para otros, finalmente, tiene una importancia muy pequeña [R. E., Brown]" (*La investigación*, 57). Aquí mismo el autor dice que a pesar de tan aparentes divergencias los puntos de convergencia son mayores.

30. Para una visión rápida de toda esta problemática cf. mi estudio: *Hemos visto su gloria,* 283-322.

31. *Lectura*, I, 15.

Nueva lectura de Juan

Juan muchas veces advierte expresamente que se mueve en ese horizonte; las más no lo dice, pero por el dinamismo interno del libro se percibe esa línea de movimiento. El mismo texto da pie para reconstruir el despliegue de la simbología joánica. Quizás en ese punto es donde muchos comentaristas se muestran más débiles; les falta sensibilidad oriental, oído joánico, comunión –koinonia– literaria con él. En la gran mayoría de los comentarios, llenos de erudición y de datos, al final se termina leyendo a Juan como si éste no fuera un oriental, ajeno a lo midrásico, a lo lírico y a lo místico. Falta sintonía literario-vital, y ésta es imprescindible para la comprensión de las intenciones últimas de un autor.

Juan está exigiendo una nueva lectura; un acercamiento que, sin desdeñar la exégesis histórico-crítica, se aproxime más a la redacción, a la comprensión de la obra literaria y desde allí dé el salto al corazón mismo de la escuela joánica, o, mejor, al del último redactor. Nos dirigimos, pues, a la búsqueda de la imagen de Jesús que se encierra en esta perla de la Iglesia. El evangelio de Juan es una aproximación a los sentimientos más profundos de Jesús desde dimensiones bíblicas; pero éstas han de ser transcendidas, porque Juan va más allá. Hay una experiencia muy profunda en su obra, de tipo místico, que él ha transmitido en un molde judío.

El simbolismo joaneo juega aquí un papel maravilloso. Con categorías de historia de salvación se adentra en el mundo real e interior de Jesús[32]. La experiencia mística de Jesús se traduce en términos de historia de salvación, pero con la máxima depuración posible.

32. "Para Juan todo el obrar terreno de Jesús está inundado de celeste resplandor. Ya en la vida y obrar terreno del Señor reverbera para él su *doxa*... Pablo afirma esta *doxa* del Cristo glorificado (2Cor 3,18; 4,6; 1Cor 15,40). Juan, empero, ve su resplandor aún en la vida terrena de Jesús. La mejor traducción de *doxa* sería *maiestas*" (K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe,* o.c., 254).

Y es aquí donde el simbolismo juega un papel muy considerable; mediante él, se trata de llegar al interior de Jesús, y se formula su misterio en clave bíblico-simbólica. Lo bíblico y lo simbólico posiblemente en muchos casos son un mero vehículo para transmitir un sentimiento y un conocimiento de Cristo, que en su realidad más íntima no coincide con esa materialidad[33]. La clave mística no ha de ser la única, pero sí una más en el acercamiento al interior de Jesús.

Como hemos dicho, el cuarto evangelio sigue guardando celoso su enigma. A pesar de las investigaciones acerca de su estructura, no parece que se haya conseguido descubrir su plan[34]. Por otra parte, todavía no se han esclarecido ciertos supuestos que contribuirían en gran medida a desentrañar el sentido de algunas perícopas, como pudieran ser: la unicidad o pluralidad de autor, el ambiente en que fue compuesto, el público al que se dirige. Son aspectos, como decimos, que clarificados, determinarían indudablemente el sentido de no pocos pasajes[35]. Junto a estos interrogantes, habría que añadir el de su relación con los sinópticos[36] y el grado de historicidad y simbolismo de los sucesos narrados[37].

Sin el esclarecimiento definitivo de esas preguntas no es posible fijar en toda su amplitud el mensaje espiritual de Juan. Pero quien hable o escriba sobre él ha de tomar partido ante tantas perspectivas.

---

33. "El que quiera penetrar en la mente de Juan debe plantearse el problema del simbolismo, del alcance espiritual, eclesiológico, sacramental y cristiano de los hechos. El evangelio va más allá del *jrónos* de Jesús y abarca todo el '*kairós*' mesiánico" (J. Leal, *Evangelio de San Juan,* en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento*, I, Madrid, 1973, 290).
34. "A despecho de las dificultades de la tarea, la determinación del plan es tan importante como para el fotógrafo la elección del lugar para una perspectiva global de un monumento" (E. Cothenet, *El cuarto evangelio*, 235-236). Aquí mismo señala el autor que muchos investigadores han prescindido ya por completo de la búsqueda de ese plan.
35. Cf. E. Cothenet, *El cuarto evangelio*, 201-377.
36. Cf. A. Panimolle, *Tradición,* 273-299; J. Blinzler, *Juan y los sinópticos.*
37. Cf. V. Pasquetto, *Da Gesù*, 64-67.

Seguiremos paso a paso el evangelio para descubrir sus pretensiones. Tomamos los sucesos evangélicos como partes de un conjunto. No entramos expresamente en el grado de historicidad, que requeriría un análisis posterior, aunque no dejaremos de hacer precisiones elementales sobre la misma. El libro de Juan es una obra teológica, trenzada sobre un tejido literario impregnado de simbolismo; no es una mera yuxtaposición de sucesos y confesiones de fe. El evangelio es una realidad literaria compacta, basada en trasfondos históricos, vertidos en un lenguaje simbólico permanente al servicio de una visión o comprensión de Jesús, desde el ángulo de la fe, que en Juan entraña adhesión-conocimiento-experiencia.

Nosotros intentamos presentar un libro de lectura seria. Para ello ofreceremos, como hemos dicho, la coherencia de las ideas centrales de Juan a lo largo de cada uno de los pasajes. No es un comentario, aunque participa bastante de ello. Con el fin de apoyar cada una de nuestras afirmaciones individuales, brindaremos la respectiva confirmación en nota. Éstas recogen un buen florilegio de textos de autores representativos del juanismo. En la elección de las notas nos han guiado tres principios: 1. Que el lector encuentre en ellas condensadas ideas esclarecedoras del texto; 2. Que los autores representen los grupos lingüísticos científicos de los estudios joánicos actuales: alemán, inglés, francés, italiano y español; y 3. Que los autores citados personifiquen la asunción de corrientes precedentes.

Utilizamos como texto base el de la última edición de la Biblia de Jerusalén[38].

38. Editorial Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998. La citamos abreviadamente como BJ.

CAPÍTULO 1

LA LUZ SE HIZO TIEMPO

El prólogo u obertura del evangelio (1,1-18)

La divinidad y la humanidad de Cristo en el prólogo

Juan abre su obra con un prólogo, que con el tiempo iba a convertirse en un texto constituyente, al que los teólogos y los exegetas de todas las épocas dedicarían sus mejores desvelos para intentar extraerle su secreto[1]. Pocas páginas de la Biblia han contribuido tanto a determinar el ser de Jesucristo. Aquí se inspirarían los concilios y muchos creyentes[2] para apoyar su fe en la divinidad del Señor. Incluso se denominaría a ese ser divino, que se oculta en el hombre Jesús, con el nombre de Verbo. En algunos casos, el pasaje daría pie para una visión deformada del Señor[3]. La potencia esplendorosa del Logos absorbería en la mente de muchos cristianos la realidad humana del hombre Jesús[4]. De aquí a hablar de un Dios que se

---

1. Una síntesis sobre las diversas opiniones acerca del prólogo joaneo y su explicación puede verse en X. Léon-Dufour, *Lectura,* I, 35-42.
2. Cf. A. García-Moreno, *El Evangelio*, 287-288.
3. Es lo que el reconocido teólogo K. Rahner ha denominado criptoherejías.
4. "La cristología del Logos defendida por los grandes alejandrinos y fuertemente impregnada por el espiritualismo y neoplatonismo helenísticos, desplazó los centros de interés en forma notable hacia la especulación sobre el Logos. Es evidente que la existencia humana de Jesús, y por tanto su carácter judío, han encontrado por ello escasa consideración hasta el presente. El Jesús histórico ha quedado en buena parte difuminado" (J. Blank, *El Evangelio*, tomo primero a, 120). Es evidente que esta afirmación debería ser matizada.

pasea por la tierra, arropado con la carne de Jesús[5], estamos a un paso. Pero ¿qué es lo que ha querido decir Juan?

Traslадémonos hacia el año ciento de la era cristiana. La escuela o Iglesia joánica[6] ya lleva muchos años experimentando a Jesús en los sacramentos y en la vida. Se ha descubierto ya su presencia en los textos del Antiguo Testamento. Los evangelios sinópticos son conocidos. Jesús es una realidad esplendorosa. Mateo y Lucas han elaborado su genealogía, después que Marcos había iniciado su evangelio desde Jesús mismo, sin hablar de sus orígenes, porque él es la realidad fundante de todo origen.

En la visión de Marcos la conexión de Jesús con el A.T. es mínima, diríamos que imprescindible (1,2-3). Esto no les ha parecido bien a los otros dos sinópticos. Mateo (1,1-17) sabe que Jesús está plenamente enraizado en el mundo judío; es la plenitud y complemento novedoso del judaísmo bíblico. Lucas (3,23-38) piensa que Jesús ha sido enviado por Dios para todos los hombres; él también viene de Adán. Los sinópticos nos ofrecen tres formas distintas de acercamiento al misterio de Jesús. Jesús es la única realidad seria (Mc), su conexión genealógica con el mundo judío (Mt) y con la humanidad (Lc) es una mera condición, nada más, pero que no entra en la definición de los elementos más propios de su persona (Mc). En cambio, los otros dos creen que Jesús se inscribe en la marcha de un proceso, cuyo centro es él, pero integrándose en el judaísmo (Mt) y en la humanidad (Lc). Juan hablará de Jesús; del mismo que los sinópticos. Pero quiere entrar más adentro, en la espesura, en lo más profundo de sus cavernas, como un día diría Juan de la Cruz[7].

El sujeto del prólogo es Jesús[8]. La realidad de Jesús no se puede originar por las fuerzas humanas; todo ha quedado desbordado en él. Él es superior a la misma Biblia, pues ella le

5. Es la idea de E. KÄSEMANN, *El testamento*. La obra entera se orienta a la demostración de esa tesis.
6. Como es sabido, los autores prefieren uno u otro término para designar a la comunidad de Juan; cf. E. COTHENET y otros, *Escritos de Juan y Cartas Católicas*, Madrid, Cristiandad, 1985, 57-58; 65-67.
7. *Cántico* B, 37.

tiene por objetivo; el A.T., prefigurado por Juan Bautista, como veremos, es una *mera voz* (1,23) que le anuncia, es el amigo del Esposo, la novia le pertenece a Jesús, como confiesa expresamente Juan en un texto de gran relieve (3,29).

Jesús es la única explicación auténtica de Dios. "A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo[9] Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (Jn 1,18)[10]. Pero Juan sigue sin salirse del hombre Jesús[11], en cuya realidad humana sin romperla se oculta el Verbo eterno, ese profundo misterio que intuyó Pilato: "¿de dónde eres tú?" (19,9). Este Jesús, siempre ha estado en la mente y en el corazón del Padre (1,1,2; 8,58);

---

8. Sabemos que esta afirmación nos separa de la mayoría de los intérpretes de Juan, que, como veremos, piensan que en los primeros momentos se habla del Logos o Verbo, y luego más tarde del Verbo encarnado. Mi opinión es que Juan habla siempre de Jesús. El proyecto de Dios de asumir la carne humana desde la eternidad hace que en la mente del evangelista ya el Verbo quede orientado, si así se puede decir, hacia la realidad humana de Jesús. De modo que el evangelista al mirar a Jesús contempla al Verbo eterno unido a lo humano de Jesús, que surgió en el tiempo, ve lo humano y lo divino tan unido como si eso hubiera sido siempre así. Por tanto, el evangelista cuando habla de Jesús habla del Verbo y cuando habla del Verbo habla de Jesús. La confesión dogmática de la Iglesia posterior queda magníficamente expresada en el evangelio de Juan, si este evangelio se sabe leer, teniendo siempre presente que en él quedan perfectamente combinadas la doble dimensión de Jesús: lo humano y lo divino, lo prepascual y lo pascual.
9. Cf. J. O. Tuñí Vancells, *Jesús*, 102-103.
10. Con acierto, J. Mateos y J. Barreto han traducido esta última parte del versículo 18: 'El ha sido la explicación' (*El Evangelio,* 78). Pienso que estos autores están en lo cierto cuando interpretan esa sección del versículo de la forma siguiente: "Toda idea de Dios que no pueda verificarse en Jesús, es un *a priori* humano sin valor alguno. Jesús, el hombre-Dios, el Dios engendrado, hace presente al Padre y es la única fuente para conocerlo como es" (Ib., 79).
11. Brown recoge la opinión de Ausejo para quien también todo el himno se refiere a la palabra hecha carne. Después de afirmar que esta perspectiva es extraña a Nicea, añade: "Pero el N.T. no hacía distinciones tan netas en su terminología, y es posible que Ausejo tenga razón. Al menos podemos afirmar que ya en su versículo inicial el prólogo no concibe siquiera una palabra que no vaya a ser pronunciada a los hombres" (*El Evangelio*, XIII-XXI, 198).

expresa lo que él ha constituido como fundamento de todo lo existente (1,3-4), por quien él ha creado el mundo, la realidad más profunda de su sabiduría.

Aquella realidad, que siempre se refería a él (1,1), que se encontraba en su seno, que era como su propio cerebro, el proyecto de todo, que después creó el mundo e Israel, que dirigió a los profetas, que secretamente anidaba en el alma de los sabios, la fuerza creadora, la explicación de todo, eso que se nos daba en partes[12], es el fondo de Jesús, lo que constituye a Jesús en su realidad más íntima de hombre. El protagonista del Prólogo no es directamente el Logos, es Jesús, expresión perfecta del proyecto de Dios.

Juan nunca se sale de lo humano de Jesús[13], pero es evidente que al confesar su realidad humana, como desbordante de lo humano, plenitud de la historia, sentido del mundo y quicio de todo, se ve obligado a confesar que manifiesta en formas humanas una realidad de Dios, que más tarde los creyentes denominarían persona, el Hijo eterno, que al expresarse en el hombre Jesús de forma total, le constituye y le define como esencialmente Hijo, esencialmente referido al Padre, el único auténtico hombre, la imagen perfecta de Dios en el tiempo.

De Jesús al fondo de Dios

La fuerza interior de Jesús, su potencia, su gloria, que reverbera en un rostro humano, configurado como el de todos los hombres, nos ha hecho ascender hasta el fondo mismo de Dios,

12. Todas esas ideas corresponden a la sabiduría de Israel. Juan con la palabra logos ha sintetizado el pensamiento de Israel sobre la sabiduría y el logos del mundo griego. Aunque indudablemente su concepto de Logos se reelabore más desde las tradiciones de Israel –no podemos olvidar que en su tiempo la filosofía griega había llegado al pensamiento judío– sobre todo en la lengua griega de los judíos de la diáspora. Hace unos años se veían estas corrientes como contrastantes, hoy se las contempla más afines; Cf. R. FABRIS, *Giovanni*, 172-173.
13. Las diversas formas de entender la presencia de Jesús en el prólogo pueden verse en V. PASQUETTO, *Da Gesù,* 114-117.

hasta su realidad trinitaria. Y ahora ya sí que podemos decir que la Sabiduría, el Logos de Dios, su Palabra eterna ha explotado en Jesús. Esa es la gloria que Juan ha visto (1,14). Gloria que hace trascendente al ser humano, pero que no lo rompe. En una palabra, Juan ha mirado primero el rostro del hombre Jesús, el Jesús kenótico de Marcos, pero de forma distinta a la de aquél, ha contemplado en el rostro de Cristo una transfiguración permanente. Todo está lleno de luz, pero esto no quiere decir que Jesús haya sido sacado del tiempo y de la monotonía de lo cotidiano. La experiencia suprema de Dios se ha dado en el horizonte de lo humano. De esta forma, y sólo así, el Verbo se ha hecho carne, debilidad, tiempo, historia, contingencia. Y sólo también así, el Absoluto se ha manifestado en lo contingente, la Sabiduría en la carne, la luz en las tinieblas, el amor en la inconsistencia.

A partir de él, el tiempo ya no lo es, la carne no existe y las tinieblas han desaparecido para siempre. Los hijos de Dios según Juan no pueden pecar (1Jn 3,6.9), han pasado de la muerte a la vida (1Jn 3,14) y el mundo queda dentro de la esfera de la luz pascual[14]. Al asumir lo humano, Jesús lo ha dotado de los rasgos de lo divino; el dualismo ha desaparecido para siempre.

Lo que ahora expresa Jesús se había venido manifestando a lo largo de la historia de Israel a través de los profetas, sabios, y otras presencias de Dios. Es que Jesús además de ser la Sabiduría en el interior de Dios es también la Sabiduría de Israel. El anuncio de Felipe a Natanael cobra aquí su más genuino sentido: "Aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús, el hijo de José, el de Nazaret" (1,45).

Con la entrada de Jesús en la existencia, la Sabiduría de Dios y de Israel se concretan y encarnan en él. Él es la

14. La primera carta de Juan es testigo de esta absoluta novedad. Quien lea esta carta, que ha sido vista como el cumplimiento pleno de la Nueva Alianza veterotestamentaria, experimentará la eclosión de una nueva realidad en la historia y en el mundo. Ha surgido una nueva sensibilidad: la gracia. Cf. A. DALBESIO, *Quello che abbiamo uditto e veduto. L´esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni*, Bologna, Dehoniane, 1990.

Sabiduría de Dios hecha existencia, es decir, hombre, Y sin romper las dimensiones de lo humano va a expresar a Dios. Así se garantiza la seriedad de lo humano y de lo divino. Y en la vinculación a lo humano: a "los que creen en su nombre", es decir, aquellos que le han prestado su adhesión incondicional, Dios Padre revela el poder de su Palabra hecha existencia, pues les hace verdaderos hijos.

Cristo es capaz de sacar de las piedras hijos de Abraham. Cristo produce la paternidad de Dios en el mundo. No es extraño que algún estudioso haya afirmado recientemente que el cuarto evangelio tiene por objeto no tanto hablar de la realidad de Jesucristo cuanto el darnos a conocer a Dios. Dios Padre sería su objeto central[15]. Dios que acoge al hombre desde el mismo hombre. Quienes así nacen, nacen de Dios. Ningún otro poder es capaz de producir esta existencia, ni la religión del A.T., carne y sangres (sacrificios), ni ningún proyecto humano[16]. Los nacidos de Cristo vienen a la existencia como él: desde Dios, por la *dínamis* del Espíritu. La adhesión sin fisuras al Hijo, a Jesús, produce la nueva creación, aquella hacia la que marchaba la creación primera y que algunos profetas prometieron como el gran acontecimiento escatológico (Jr 31,31-34; Ez 36,25-28; Is 55,3; 59,21; 61,8).

La creación entera es una mera derivación de su potencialidad: "de su plenitud hemos recibido todos" (1,16). La Ley se nos reveló en Moisés; en Jesús, en cambio, Dios se ha manifestado como amor sin límites y como seguridad inquebrantable (1,17). A partir de Jesús el hombre queda situado en la esfera de lo divino.

---

15. "Me limitaré a señalar dos descubrimientos principales que he hecho durante la preparación de esta obra. El primero se refiere a lo que se llama la 'cristología' de Juan. Es curioso observar cómo lejos de ser el centro de atención de Juan, Cristo cede su lugar a Dios Padre... El segundo descubrimiento se refiere a la unidad del proyecto de Dios" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* I, 24-25).
16. Las opiniones sobre este versículo tanto desde el punto de vista de su lectura como de su interpretación son muy diversas. La lectura que sugerimos en el texto es la de J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 66-67.

El A.T., que ahora está representado en Juan (1,20-23), tenía por objeto a Cristo. Anunciarlo (1,27-28), presentarlo (1,29.35), gritarlo (1,15); pero él no era la luz (1,8), sino el ámbito, el marco mental y categorial que la hace posible (5,35). De todas formas, todavía lo está gritando[17]. Juan sigue gritando a Cristo (1,15). Siempre que leemos el A.T. oímos la invitación para salir al encuentro de Cristo; porque él es su horizonte. Sin Cristo el A.T. se torna esquizofrénico[18]. De igual modo para Juan todo pensamiento acerca de la realidad sin referencia a Cristo se hace inconsistente (8,24).

Jesucristo, siempre palabra creadora (1,1-4)

1 En el principio existía la Palabra
y la Palabra estaba junto a Dios,
y la Palabra era Dios.
2 Ella estaba en el principio junto a Dios.
3 Todo se hizo por ella
y sin ella no se hizo nada.
Lo que se hizo 4 en ella era la vida
y la vida era la luz de los hombres,

Como decíamos, Juan habla de Jesucristo ya desde el primer versículo del prólogo. El Jesús[19], que va a ser objeto del evangelio joaneo, se identifica con la Sabiduría eterna de Dios. En él reside aquella potencia creadora[20], proyecto eterno, que existía

17. Κέκραγεν. El perfecto griego indica que el testimonio de Juan alcanza hasta el momento en que escribe el evangelista. Este mismo verbo se utiliza en aoristo para indicar una proclamación puntual de Jesús; Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura*, I, 101.
18. Cf. en este sentido el interesante capítulo de H. U. Von Balthasar. *Comienzo,* en *Gloria.7. Nuevo Testamento,* Madrid, 1989, 31-65.
19. Aunque los autores disienten de cuándo se comienza a hablar propiamente de Jesucristo en el prólogo, pues algunos suponen que antes se habla del Logos, mi opinión queda claramente reflejada en el texto. Cf en este sentido la preciosa reflexión de E. Przywara, *El cristianismo*, 41-43.
20. "En el Targum Palestinense se encuentra también desarrollada una teología de la Palabra creadora, reveladora y salvadora. También en el Hele-

en Dios antes del principio de las cosas. Porque "en el principio, [cuando] creó Dios el cielo y la tierra" (Gn 1,1), "todo se hizo por ella (la palabra) y sin ella no se hizo nada" 1,3)[21]. "Lo que se hizo en ella era la vida"[22]. Esta vida que en ella se contenía es la única que le puede dar vida auténtica al hombre. La palabra se identifica con Dios, en cuyo interior existía en estrecha relación con él.

El término griego *Theós*, con artículo, en el N.T., según la opinión generalizada, debe ser traducida por Padre. La Palabra, que se encuentra dentro de la esfera de la divinidad, se diferencia del Padre[23]; se halla en su regazo (κόλπος). Procede de él como de un foco o fuente maternos (16,28; 17,23-24) y subsiste en referencia de permanente intimidad con él (10,30; 11,41-42).

Jesús no es un profeta solamente, es la expresión viviente del Padre (14,6-9). Palabra del Padre, potencia creadora, Sabiduría eterna, arquetipo de todo, Logos[24].

Logos es un vocablo cuyo contenido esencial Juan ha tomado del A.T., pero por todo el contexto parece que lo ha adornado con sentidos filosóficos de su tiempo[25]. De modo que en ese Jesús, que pronto va a aparecer en el evangelio con gestos

---

nismo (Hermetismo y Gnosticismo) hay una mística del Logos. De esta manera el Prólogo nos presenta a Jesucristo como cumplimiento del A.T. y como respuesta al ansia de salvación de los judíos (Targum) y de los griegos (Hermetismo y Gnosticismo) y al ansia de comunión divina inserta en el corazón de la humanidad" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 77).

21. Preferimos esa lectura a la otra: "Todo se hizo por medio de ella y sin ella nada se ha hecho de cuanto existe" (1,3-4).
22. Juan distingue la vida eterna que está en el Padre y en Jesucristo (ζωὴ) de la vida física de los hombres y del mismo Jesús (10,11.15), (ψυχὴ); cf. 5,26, 6, 57 12,25; 14,6.
23. El versículo 2 como observa Bultmann es sumamente oportuno, pues evita toda sospecha de distanciamiento o separación del Logos, del Padre; cf. *Das Evangelium*, 17).
24. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio* I, 357-365, donde estudia "los nombres de dignidad de Jesús en Jn 1".
25. "Ya en el primer judaísmo se establecía una relación entre las especulaciones judías sobre la sabiduría y la idea helenista de "logos" a fin de introducir la sabiduría judía en el ámbito de la sabiduría helenista. Esta es la razón de que en el prólogo se hable no de "Sabiduría", sino de "Logos" (E. SCHILLEBEECKX, *Cristo,* 344).

de hombre sencillo, que va a ser identificado sin más como "el hijo de José" (1,45), se oculta la clave del mundo y el sentido más genuino de Dios: "nadie va al Padre sino por mí" (14,6).

La Palabra, expresión y fulgor de Dios, es sumamente vital (1,4). Diríamos que es la vida misma en cuanto comunicada. La vida de Dios, hacia la que todo hombre aspira, puesto que es un producto de ella y sólo en relación con ella éste da respuesta al clamor más profundo de su interior (5,40), se hace luz en Jesucristo, que es el camino de Dios (14,6). Así Jesucristo puede ser definido como "la Luz de la Vida" (8,12); el esplendor de la vida, la vida fuera de Dios, vida hecha carne, Dios, porque es palabra vital, como acabamos de ver, historia, tiempo: el hombre Jesús de Nazaret.

Estas ideas del inicio del evangelio quedan magistralmente orquestadas en los comienzos de la primera Carta de Juan: "Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de Vida" (1Jn 1,1). Jesucristo es la vida manifestada, "pues la Vida se manifestó" (1Jn 1,2)[26]. Por eso se le puede llamar "la Palabra de la Vida", es decir, la palabra hecha humanidad o, mejor, carne, como prefiere el evangelista (1,14). Pero quizás el término palabra por el que hemos traducido "lógos" no sea el más adecuado y el que mejor transfiera a nuestra lengua el sentido de aquél. En efecto, "lógos" significa más bien proyecto, comprensión. Jesucristo es el proyecto de Dios, la comprensión de Dios, su expresión[27].

"Vida" es uno de los conceptos de mayor peso en la literatura joánica[28]. Resumiendo, podemos describirla como "Dios mis-

26. La vida "se manifestó": con esta frase lapidaria se anuncia el gran acontecimiento salvífico que aconteció una vez, en una determinada hora histórica (aoristo), en medio del mundo de los hombres... Fue una revelación efectiva, un desvelamiento del ser oculto de Dios, y desde luego, singular y único. La epifanía de Dios en la persona de Cristo se convierte en el tema peculiar de Juan" (R. SCHNACKENBURG, *Cartas*, 103).

27. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 52-55.

28. "Toda forma de vida, aun la más débil, refleja la fuerza vital de Cristo" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 100).

mo en cuanto plenitud del hombre". El resto es muerte. Decir que la vida es aquello que calma los deseos más profundos del ser humano, es poco, porque cuando la vida comienza a entrar en el corazón le abre a inquietudes nuevas que antes no sospechaba; pero si se entiende como la fuerza que pone en movimiento esas inquietudes que ella misma ha suscitado, entonces podemos convenir que esa vida que dice Juan que es Jesús, consiste precisamente en eso: en plenificar esas aperturas transcendentales que previamente ella ha suscitado. "Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (10,10). Esta vida se halla en estrecha e íntima relación y dependencia con el Espíritu, que reposa sin medida en Jesús (3,34).

La luz resplandece en las tinieblas (1,5)

[5] y la luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la vencieron.

Juan sigue teniendo presente a Jesús, que se está abriendo paso a través de esa inmensa oposición que quiere detenerlo. Piénsese en el mundo de los dirigentes judíos que no le acogen y que incluso intentan sofocar esa luz. A pesar de todo, la luz brilla en medio de las tinieblas. Nuestro verso encuentra su perfecto paralelo sobre todo en el capítulo octavo[29]. A tenor de esto la imagen que tiene ante sus ojos el evangelista se refiere a que Jesús, que en su vida pública resplandece como la luz del mundo y del hombre, es el origen y el foco originante de esa luz, que desde los comienzos de la historia de la creación se ha ido manifestando, y no ha podido ser sofocada. Y ahora brilla[30] más que nunca cuando la oposición de la tinieblas le han declarado la batalla final, a muerte.

---

29. El capítulo presenta en pleno templo el sentido de Jesús y su rechazo por parte de los dirigentes judíos. Uno de los momentos cumbres del pasaje se encuentra en 8,44, que refleja un enfrentamiento total entre Jesús y la sinagoga. Jesús acusa a sus dirigentes de hijos del diablo.
30. Cf. J. M. Casabó Suqué, *La Teología*, 146-147.

El hombre Jesús de Nazaret lleva dentro el secreto de esa fuente de luz. Aquellos que en su momento histórico le rechazan son los representantes de las tinieblas que, a lo largo de la historia (e Israel tiene gran experiencia de ello), se han opuesto de una o de otra forma a Dios; eso para Juan son las tinieblas[31].

Pero las tinieblas son incapaces de dominar el esplendor fulgurante de la luz. La palabra que hemos traducido por hacer frente (katélaben) puede tener según los autores cuatro significados: captar[32], recibir, atrapar, dominar[33]. Desde el punto de vista lexicográfico es muy difícil la decisión. Por el contexto inmediato, creo que el término que mejor puede revelar el sentido original es el de sofocar o dominar. Desde un contexto un poco más remoto (1,10-11), habría que entenderla como comprender o aceptar. Muy probablemente el evangelista con el empleo de ese vocablo ha querido reflejar todos esos matices. En el único pasaje joaneo en que esta palabra vuelve a aparecer (12,35), tiene el mismo significado que le hemos dado aquí.

Juan Bautista no era la luz (1,6-8)

6 Hubo un hombre, enviado por Dios:
se llamaba Juan.
7 Éste vino para un testimonio,
para dar testimonio de la luz,
para que todos creyeran por él.
8 No era él la luz,
sino quien debía dar testimonio de la luz.

En medio del prólogo poético se incrustan dos pasajes en prosa (1,6-8.15), relacionados con el sentido de la figura de Juan Bautista. Los autores, en general, juzgan que ambos fue-

31. "Y el juicio está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz" (3,19). Cf. G. Zevini, *Evangelio*, 120.
32. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, 178-179; 202-203.
33. La Biblia de Jerusalén traduce por “vencer”.

ron introducidos posteriormente. Algunos además han llegado a pensar que en un principio constituirían el inicio del evangelio. Esos versículos están íntimamente vinculados a la temática y al léxico del texto de Juan. En efecto, 1,5-8 parece que preanuncia 1,19-28; y 1,15 hallaría su correspondencia en 1,29-30.

El primer pasaje encaja perfectamente en ese lugar del prólogo. Juan no era esa luz que no pudieron apagar las tinieblas. Parece que aquí el Bautista tipifica la institución profética. Ésta sólo tenía por objeto ser testigo de la luz; lo que en ella había de luz se derivaba de la única luz. Más tarde Jesús denominará a su precursor "antorcha" (5,35), pero la luz era Él (3,19; 8,12; 9,5).

El autor del cuarto evangelio pretende demostrar que toda la luz que pudiera existir en el A.T. tenía por objeto preparar el camino para la llegada de la verdadera luz, de la que aquella no era más que un pálido reflejo, como pondrá enseguida de relieve el versículo 9. Sin embargo, el Bautista es un personaje muy concreto, un hombre, enviado por Dios, que surge en el tiempo, por contraposición a la palabra que siempre había existido –antes del principio de la creación–[34]. Enseguida se insistirá en esa condición de enviado (1,33; 3,28). Su realidad personal se va a confundir con su misión. Tres veces se utilizará aquí la idea de testimoniar (1,19.32.34). El número tres indica en Juan una realidad significativa, abierta a otra superior[35]. Aunque Juan es

34. Parece que el imperfecto "ἦν", referido a Jesucristo, que remonta sus orígenes a la eternidad y el aoristo "ἐγένετο", que sitúa a Juan en el tiempo, han sido escogidos expresamente por el evangelista para marcar las distancias entre ambos.

35. Se puede detectar que siempre que Juan utiliza la cifra tres días, sea implícita o explícitamente, se trata de algo relevante, que queda abierto a su realización posterior; así, la elección de los discípulos se realiza en el espacio de tres días (1,29.35.43). Las bodas de Caná tienen lugar al tercer día (2,1). La purificación alude a su destrucción y reconstrucción en tres días (2,19); ahí mismo se alude también implícitamente a la resurrección de Jesús. El encuentro con el funcionario real también tiene lugar al tercer día: "después de dos días" (4,43). También después de dos días va a resucitar a Lázaro (11,6-7). En 21,14 se habla de la tercera y última aparición. En otros lugares también puede descubrirse el trasfon-

testigo, Jesús tiene a su favor un testimonio mayor, el del Padre: "Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan... Y el Padre que me ha enviado es el que ha dado testimonio de mí" (5,36-37)[36].

La idea del Bautista, como la tipificación de la institución profética, parece que se encuentra en todos los evangelios, pero más particularmente en el de Juan como puede verse por 1,19-28, en que el precursor confiesa que él no es el Mesías, ni Elías, ni el profeta. Juan es una mera voz en el desierto; el que bautiza con agua (1,26.31.33). En cambio, Jesús será quien bautice en el Espíritu (1,33)[37]. El bautismo del agua era algo que pertenecía al Antiguo Testamento. Enseguida le va a decir Jesús a Nicodemo que es necesario nacer del agua y del Espíritu (3,5). Hablando del testimonio de Juan, Jesús unirá éste al de la Escritura, como si formara una misma realidad (5,36.39.40). Este simple cotejo de textos muestra cómo la figura de Juan Bautista queda tipificada[38].

La misión de Juan se orienta a todos los hombres (1,7), aunque esto tendrá lugar por medio del Israel que acepte a Cristo: "Yo no le conocía, pero he venido a bautizar en agua para que él sea manifestado a Israel" (1,31). Las Escrituras testimonian al Israel de la época de Cristo que éste constituye su finalidad; es el Hijo[39] de Dios (1,34).

---

do de los tres días 6,1.16.22; 7,1; 12,1.12; 13,1; 18,28; 19,14. En todos los casos se trata de acontecimientos centrales, pero abiertos a un desarrollo posterior según los casos. Parece que esa misma idea puede apreciarse cuando utiliza el número tres como tendremos ocasión de ver a lo largo del libro.

36. Cf. J. O. Tuñí Vancells, *El testimonio*, 1983, 94.

37. Esta idea de que el agua pertenece a Juan y el Espíritu a Jesús pudiera constituir una base hermenéutica para interpretar estos dos elementos en los diversos pasajes del evangelio.

38. "En esa misma línea el evangelio joánico expresa con toda claridad la tendencia a despojar al Bautista de cualquier significación escatológica, a denegarle todo papel profético o sotereológico, fijándole por completo en su función de testigo de Cristo. Con lo cual experimenta una corrección nada secundaria" (J. Blank, *El evangelio*, tomo primero a, 128).

39. Otros códices leen "Elegido".

La luz verdadera era la palabra (1,9-11)

9 La Palabra era la luz verdadera
que ilumina a todo hombre,
viniendo a este mundo.
10 En el mundo estaba,
y el mundo fue hecho por ella,
y el mundo no la conoció.
11 Vino a los suyos,
y los suyos no la recibieron.

El evangelista reconoce que antes de la humanización de la Palabra había existido la luz. Esa luz que se difunde por la Ley de Israel y en las conciencias de los hombres. Esa luz, como hemos visto, era una mera derivación de la Palabra. Ahora recalcará Juan que la luz, que estaba en el mundo y que incluso había hecho al mundo, al venir al mundo alcanza con su iluminación a todo hombre. Se da la posibilidad de una doble lectura del versículo 9. Algunos autores atribuyen al hombre la venida a este mundo: la luz ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Parece más probable entender esa venida como referida a la luz. La otra interpretación caería en mera tautología[40].

La palabra mundo reviste en Juan un doble significado. Mundo, en cuanto el lugar donde habita el hombre, y el hombre mismo en cuanto sujeto de la interpelación y llamamiento de Dios. El segundo aspecto incluye una dimensión negativa: todo aquello que se opone al proyecto de Dios, incluido también el hombre[41].

El mundo no aceptó la luz, "no la conoció". Juan contempla a la humanidad entera enfrentada con el proyecto original de Dios sobre ella. Aunque en todo caso, la luz para Juan se identifica con Jesucristo. Hasta aquí habla de la realidad de la Palabra anterior a la encarnación. El versículo 11 contemplaría

---

40. Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura*, I, 77-78.
41. BJ 1,10, nota.

la Palabra ya humanada, que viene a los suyos, a Israel[42], y éstos no la aceptaron. El versículo rezuma profunda tristeza; Juan observa a Israel caminando hacia Cristo que, en el momento de su llegada, le cierra las puertas: los suyos, los elegidos para ser testigos de Dios en el mundo, no lo acogieron. Esta afirmación tan universal de Juan sobre Israel, como la anterior sobre los gentiles, no excluye que algunos se abrieran a la palabra como expresamente afirma el versículo 12.

La fe en Jesús produce filiación divina (1,12-13)

12 Pero a todos los que la recibieron
les dio poder de hacerse hijos de Dios,
a los que creen en su nombre;
13 los cuales no nacieron de sangre,
ni de deseo de carne,
ni de deseo de hombre
sino que nacieron de Dios.

Por el evangelio nos consta que la acogieron un grupo de judíos y un grupo de gentiles (12,20-22), pero las instituciones de ambos pueblos quedaron al margen.

¿Qué significa el hecho de que la fe en Jesús nos da la capacidad de ser hijos de Dios? Ningún comentario, a mi juicio, mejor que el de Mateos-Barreto:

> "En esta frase de Jn, hacerse hijos de Dios, se contiene un principio que dominará todo el evangelio: Dios no sustituye al hombre, sino que lo capacita para que él pueda desarrollar su propia actividad. Y lo capacita haciendo que nazca de nuevo (1,13; 3,3) por la comunicación de su Espíritu (3,5s), dándole así una calidad de vida que potencia su ser y le permite desarrollarlo hasta realizar en sí el proyecto creador.

42. La generalidad de los intérpretes piensa que los "suyos" es la humanidad entera; cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 72-73. En 13,1 volverán a salir "los suyos" y también aquí la preferencia de los autores es por la humanidad.

> Desde este momento, la acción de Dios y la del hombre son indistinguibles, pues actúa el hombre completo, del que es componente el espíritu de Dios... En relación con este principio está la constante negativa de Jesús a ser proclamado rey... Él no quiere gobernar al hombre ni a la sociedad, sino dar la vida por él para acabar su creación (nuevo nacimiento) y mostrarle su camino (hacerse hijos de Dios)"[43].

La capacidad (Ἐξουσίαν) de ser hijos de Dios significa que Jesucristo, como Hijo singular –téngase en cuenta que Juan designa siempre a Jesús Hijo con un término diferente (Υἱός) al que se sirve para proclamar la filiación de los cristianos (Τέκνα)–, nos dota de una nueva calidad de vida, que nos capacita para seguir a lo largo de la existencia haciendo su camino y entrar en el círculo de su amistad; así nos da capacidad de ser hijos de Dios, es decir, el Padre nos considerará en unidad indestructible con su Hijo. Nos hace verdaderos hijos en el Hijo[44].

Después se expone el modo cómo esto ha tenido lugar, pero antes de referirnos a ello, es necesario tener presente la doble lectura que se ha propuesto de este versículo 13. Según una de ellas, el modo del nacimiento se refiere a la Palabra. La traducción exacta, al pie de la letra, sería: "la cual (la palabra) no nació de sangres ni por voluntad de la carne ni por voluntad de varón, sino que nació de Dios"; la otra lectura, apoyada en todos los papiros y códices griegos, atribuye este nacimiento a los cristianos: "los cuales no nacieron de sangres...". Desde el punto de vista de la tradición textual esta última se impone sobre la otra, que sólo se contiene en algunas traducciones latinas y Padres. Apelar a la contradicción del texto entre los versículos 12 y 13 no es argumento suficiente, pues la gran mayoría de los autores no detectan esa contradicción. A mi juicio, la opinión que lee en singular no tiene mucha consistencia, aunque se siga diciendo que desde el punto de vista lexicográfico ambas lecturas gozan de igual credibilidad[45].

43. *El evangelio*, 65.
44. 1Jn lo confesará solemnemente: “Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues lo somos” (3,1).
45. R. E. Brown, *El evangelio*, I-XII, 183-184.

Normalmente, se han entendido las palabras sangres, carne y voluntad del varón en relación con la concepción humana. Los cristianos no nacen de Dios al modo como vienen a esta vida. Una realidad tan obvia no creo que le preocupara esclarecer al evangelista. Por otra parte, el plural, "sangres", no parece que se utilice para hablar de la concepción humana[46]. Ello nos obliga a pensar que el evangelista está oponiendo un nacimiento espiritual a otro. Según esto podíamos pensar que el nuevo nacimiento no proviene de las sangres de los sacrificios, ni de la potencia de la historia humana en cuanto debilidad, cf. 3,6: "lo nacido de la carne, es carne", ni de la potencia de un ser especial (del varón 1,30), sino de Dios mismo, porque nacen del Logos, que pertenece a la esfera de Dios.

El sacrificio de Cristo en la cruz (de sangres) no entra en la línea de los sacrificios del A.T. Su historia humana tampoco (la debilidad de la carne), ni incluso su proyecto mesiánico (el poder del varón). En Jesús todo queda transcendido por el poder singular de Dios, que recae en el creyente por la fe. Es curioso que esos tres elementos aparecen en el evangelio de Juan. El Bautista denominará a Jesús "un varón". "Este es por quien yo dije: detrás de mí viene un hombre, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo" (1,30). Una mera aceptación del proyecto de Jesús como el de un gran profeta no produce el nacimiento de Dios[47].

La palabra creadora se hace debilidad (1,14)

14 Y la Palabra se hizo carne,
y puso su Morada entre nosotros,
y hemos contemplado su gloria,
gloria que recibe del Padre como Unigénito,
lleno de gracia y de verdad.

46. Lo contrario piensan los que atribuyen ese nacimiento a la palabra, viendo en este versículo la afirmación clara de la concepción virginal de Cristo.
47. Esta lectura está inspirada, como dijimos, en J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio,* 43-44.

Es éste uno de los versículos de más densidad de todo el evangelio. Hasta aquí venía caminando la gran marcha del prólogo. La Palabra, actuante desde el principio en el mundo y en la historia, se humaniza, se hace carne. Terminaba de explicar el evangelista que los creyentes en Jesús se hacen hijos de Dios no por los imperativos de la sangre ni de la carne; y ahora afirma que la palabra se hace carne, es decir, hombre débil, frágil, "se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo, asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre", diría Pablo (Flp 2,7). Como podrá apreciarse, la expresión joánica, "se hizo carne" (σὰρξ ἐγένετο)[48], es más vigorosa que la paulina. No se viste de carne o toma esa apariencia, se hace.

Con esta expresión Juan conjunta el mundo griego y el mundo hebreo. La carne para los griegos, la historia humana, no puede ser el lugar de la salvación; es una sombra de la realidad que se esconde en el mundo de las ideas; hay que salir del círculo del tiempo, donde se produce el eterno retorno; el logos puede entrar en la carne para rescatarla, pero jamás hacerse carne, que implicaría una grosera contradicción. Juan afirma expresamente que la idea, el logos, se hace carne. La dicotomía va a desaparecer para siempre; Dios se va a hacer creación, criatura, hombre. Jamás pudo imaginarse el autor del salmo octavo que Dios llegara a tanto.

El Logos eterno asume al hombre[49], carne débil, según el juicio de la Escritura; pero la debilidad de la carne de Cristo se hace omnipotente por el Espíritu que la unge. Lo humano, sin salir de sí, explota en divino por la fuerza de la palabra que lo

---

48. En esta expresión veía R. Bultmann la esencia del evangelio de Juan (*Teología*, 456-466).
49. "El Logos se hizo un hombre. Está por entero en ese hombre particular que se llama Jesús de Nazaret; por otra parte, el relato de su vida no conoce el título Logos, que es sustituido por el de Hijo. Tal es la paradoja esencial de Jn. Con frecuencia en el evangelio, el Revelador es considerado con toda naturalidad como un hombre entre los demás" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 92).

traspasa, se convierte en carne-palabra, carne-espíritu, idea historizada. La naturaleza humana de Cristo se convierte en palabra viva. La realidad humana de Cristo, frágil como la nuestra, se hace transparencia de la palabra eterna que la sustenta y personaliza. Es como la tienda del A.T. o el templo o la Sekinah, lugares de la presencia de Dios o, mejor dicho, aquellas eran figuras de esta realidad.

Para hablar de esta presencia del Logos entre nosotros, el evangelista utiliza un término bien expresivo, "puso la tienda"[50], con claras alusiones al libro del Exodo y a la fiesta judía de la tiendas o Tabérnaculos. Ἐσκήνωσεν tiene las mismas consonantes que el verbo hebreo *ch^a^k^a^n* que significa habitar, de donde *shekinah* o lugar de la presencia. Indudablemente, Juan quiere decir que la carne de Cristo es el lugar de la presencia de Dios[51]. Dios ya no habita en un espacio inanimado, sino en un ser. Dios se expresa en las modalidades de este ser, en sus sentimientos, en sus decisiones. La carne de Cristo es el instrumento racional y vivo que Dios utiliza para acercarse, comunicarse y amar al hombre.

El Logos puso su tienda entre nosotros; no sólo entre sus seguidores, sino entre todos los hombres, entre todos aquellos que participaban de su misma condición de carne. Los que le han aceptado, han podido percibir y contemplar su gloria. Gloria en el A.T. significa la realidad de la persona que se expresa en toda la plenitud de su ser. Originariamente, la palabra gloria equivale a peso. Contemplar la gloria de Cristo significa que en todas sus actuaciones se ha mostrado como aquel a quien le pertenece toda la realidad de Dios, de quien es Hijo

50. La BJ traduce “Morada”.
51. “El verbo griego usado aquí significa exactamente “clavar su tienda”, “habitar bajo tienda”; prescindiendo luego de este sentido especial, pasó a significar simplemente “habitar”. El vocablo se emplea también en el Antiguo Testamento para señalar la presencia de Dios en medio de su pueblo. Es cierto que antes de la construcción del templo, Dios se servía de una tienda (...), pero los profetas emplean el mismo vocablo para referirse a la habitación de Dios en la Jerusalén renovada de los tiempos mesiánicos” (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 75).

Único, en quien recae toda su herencia. El vocablo "como" (Ώς), no significa que Cristo no sea hijo verdadero de Dios, al que se le tributaría este honor "como si lo fuera", sino que de la misma manera que al hijo único de una familia le corresponden todos los dones del padre, así a Cristo.

A Cristo por ser el hijo único de Dios le corresponde toda la herencia, como al hijo único de una familia. Gloria de Cristo significa que en todas sus actuaciones se expresa su condición de Hijo, que su carne deja traspasar, sin salirse de ella, el esplendor de su filiación divina. Hemos contemplado su gloria, sin duda, también connota la experiencia de su resurrección[52]. No olvidemos que la Magdalena le confunde con el dueño del huerto (20,15), es decir, con Yahvé, Señor del huerto del Génesis y del jardín del Cantar. Más tarde tendremos ocasión de ver que Juan lee la resurrección de Cristo en clave de Génesis-Cantar, Génesis-Éxodo.

Gracia y verdad son dos términos sobre los que se ha escrito mucho. Por cuanto vamos diciendo, tienen que responder a dos atributos del Padre, porque es aquello que recae en el Hijo único. Jesús expresa su filiación única porque está lleno de esa realidad, luego ella tiene que ser un bien de Dios.

Esos dos vocablos corresponden en la Biblia hebrea a *hèsèd* y *émèth* (Ex 36,6). Muestran con gran precisión la actitud de Dios para con su pueblo. *Hèsèd* equivale a amor misericordioso y *émèth* expresa fidelidad y firmeza. Al aplicarse a Cristo dichos conceptos, se significa en primer lugar que las cualidades del Dios del A.T. se le traspasan; y en segundo lugar, que Cristo al convertirse en el amor leal de Dios es la auténtica

52. La vida terrena (encarnada) se confunde con la gloria. "Hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito" (1,14), halla su correspondiente literario en aquellas palabras del Padre, del final de la primera parte del evangelio (12,28): "Padre, glorifica tu Nombre. Vino entonces una voz del cielo: Le he glorificado y de nuevo lo glorificaré" (12,28). Gloria en la vida pública, gloria en la Pasión-Resurrección. Jesucristo se convierte así en el esplendor de Dios (14,9) Algunos creen descubrir aquí una alusión a la transfiguración de la que se hacen eco los sinópticos.

expresión de éste. Ambos términos pueden traducirse por "amor seguro": Cristo, expresión encarnada del amor inquebrantable de Dios. Estamos a un paso de su gran afirmación: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (14,6).

La palabra se hace carne (1,14), asume la condición del hombre frágil. Esta palabra eterna ya siempre permanecerá con capacidad reveladora (creadora e iluminadora). En efecto, el capítulo 12 finaliza con la palabra "hablo" en presente, pronunciada por Jesús ante un espacio abierto, sin horizontes y sin público (12,44-50). Ese presente significa la ininterrupción de la palabra que continúa hablando. Para expresar Juan la capacidad reveladora de la palabra nos dirá que Jesús terminó su vida pública con un grito: "gritó" (Ἔκραξεν) (12,44)[53]. El grito se extiende hasta hoy: "así hablo"[54] (12,50), en presente. La inexistencia de público deja entrever la intencionalidad de dirigirse a todos los hombres[55].

El testimonio del Bautista resuena todavía (1,15)

15 Juan da testimonio de él y clama:
“Este era del que yo dije:
El que viene detrás de mí
se ha puesto delante de mí,
porque existía antes que yo.”

La gloria que ha contemplado la comunidad de Jesús, de alguna forma, ya la percibió en su día el Bautista al testificar de Jesús que llegó a la predicación después de él, pero se le

53. Se trata del tercer grito de Jesús para exponer su doctrina; cf. 7,28.37. Parece claro que en estos gritos se alude a la Sabiduría (Prov 1,20). Es el Logos-Sabiduría que finaliza su vida resumiéndola en un gran clamor: la revelación de Dios que quiere llegar a todos los horizontes.
54. Traducimos literalmente. Como es sabido el verbo *laléō* es empleado por Juan para expresar la revelación.
55. La generalidad de los autores no ha reparado lo bien traído que está este final de Juan y se han inventado innumerables hipótesis para justificarlo; cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, I, 755-758.

adelantó porque existía antes que él. Este testimonio, recogido ahora en el prólogo y que en alguna medida interrumpe su marcha poética, es casi una traslación literal de 1,30. Aquí le denomina un varón. Si se confronta con la expresión de 1,27 en el que confiesa su indignidad para desatarle la correa de su sandalia[56], con su posible referencia a Dt 25,5-10 y Rt 4,6-7, el Bautista está contemplando a Jesús como el esposo de la alianza; a él, en este sentido, le corresponde el título de novio, no al precursor: "Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él. El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio" (3,28-29)[57].

El testimonio del Bautista contempla la nueva alianza en clave nupcial. Su grito resuena todavía. Cuando escribe Juan, la confesión del Bautista adquiere un significado más pleno al ver aquél cómo se está realizando la obra de Cristo.

¿Pretendía el evangelista con esto contrarrestar la pretensión de algunos de considerar a Juan superior a Jesús? Es una incógnita.

La plenitud de Cristo invade la humanidad (1,16-17)

16 Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia.
17 Porque la Ley fue dada por medio de Moisés;
la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo.

---

56. "El enigma de la sandalia (debería ser inteligible para expertos en la Ley) alude a la ley del levirato (véase la función de la sandalia en el asunto del matrimonio con el cuñado: Dt 25,5-9; Rut 4) y empieza a insinuar lo que se irá aclarando; que Jesús es el Mesías esposo" (L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino,* III, 234.
57. "A partir de una simple comparación se evoca un dato frecuente en la Biblia: la metáfora del Dios esposo, apoyándose, sin duda, en la tradición sinóptica o paulina" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 257). No estoy de acuerdo con estas afirmaciones del autor. La tradición joánica recoge en varios lugares de su evangelio ese aspecto nupcial; es más, como veremos, a todo el evangelio subyace una estructura de ese carácter.

Antes confesaba el evangelista que el Logos estaba lleno de gracia y de verdad (1,14), ahora afirma que de su plenitud todos hemos recibido. La palabra plenitud (πλήρωμα) no volverá a salir en el evangelio, como sucederá con otras de gran relieve. La recepción recae sobre "todos nosotros" y el objeto de ésta es la gracia y la verdad. Ya hemos explicado estos dos términos. Pero ahora se introduce una modalidad, que podría ser una explicación del sentido de la gracia. El vocablo es traducido de diversas formas. Una de estas traducciones lee la preposición *antì* en su sentido primordial; la gracia que recibimos de Cristo se opone a la otra gracia, que sería la de la Ley, a la que se alude en el versículo siguiente. Otros no ven oposición alguna y lo entienden como una gracia que viene sobre la anterior; algunos creen que se da una cierta oposición, pero no contradicción: una gracia que no se puede comparar con la otra. Últimamente, se ha pensado que no se estarían correlacionando las dos economías y se hablaría de la gracia de Cristo y su recepción por parte del cristiano: "Un amor que responde a su amor"[58].

No es posible que se trate de una oposición al A.T. del que se siente plenamente deudor el autor del cuarto evangelio. El enfrentamiento del evangelista se refiere a la interpretación rabínica o farisea. El se opone a ese tipo de lectura, aunque jamás a la autoridad normativa de la Biblia. No es improbable, sin embargo, que al estilo de Pablo entienda la Ley, como un momento de la historia salvífica, que no representa la inspiración original, que tenía como meta la Nueva Alianza, que le corresponde a Cristo[59]. Parece que la lectura más probable es la que entiende la gracia de Cristo como algo infinitamente superior a la expresada en la Ley, en la Antigua Alianza; una novedad vislumbrada entre sueños por la Ley misma.

Por eso desde aquí hay que comprender la gracia y la verdad como algo hacia lo que se dirigía Dios mismo, cuando en el Éxodo se describía como poseedor de esos atributos. Aquel

---

58. Cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 74.
59. Cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 79.

amor fiel y seguro sólo aparecería en su adecuado resplandor en la donación de su Hijo, que es lo más íntimo de Dios; esa donación en la carne expresaba de forma total el amor sin límites de Dios al hombre y su fidelidad en la adhesión de éste a Cristo, Verdad y Camino que contiene la Vida.

Jesús, la explicación de Dios (1,18)

18 A Dios nadie le ha visto jamás:
el Hijo Unigénito,
que está en el seno del Padre,
él lo ha contado.

El prólogo se va a cerrar con una afirmación de gran densidad. A lo largo de la historia de Israel Dios ha ofrecido muchas comunicaciones a su pueblo, pero nadie le ha visto; ni Moisés ni Elías ni Isaías han podido contemplarlo de verdad. "A Dios nadie le ha visto jamás". Jesucristo, a quien los mejores códices denominan "un Dios Hijo único", ha sido quien nos lo ha manifestado. Prácticamente todas las palabras de este versículo están sujetas a discusión. Disponemos de otras dos lecturas sobre la denominación de Jesucristo: "el Hijo Único"; "el Unigénito". La primera parece la más segura.

Más difícil es determinar el sentido preciso de la frase que normalmente se traduce por "que está en el seno del Padre". La preposición "en" correspondiente a la partícula griega *eis,* parece que en Juan no ha perdido su significado dinámico. En este sentido la traducción exacta sería "que está hacia el seno del Padre". Pero en castellano no hace sentido. Mateos traduce "el que está de cara al Padre". Si la partícula mantiene ese sentido dinámico indicaría una referencia de afecto ("hacia el seno"). Juan querría decir que Jesucristo constitucionalmente está esencialmente referido a lo "más íntimo" de Dios. Por eso sólo él puede de verdad dárnoslo a conocer.

El verbo final carece de término directo, que según los autores debe suplirse: "el (lo) ha contado". Por eso algunos

para evitar ese complemento, que pudiese suponer que Jesucristo explicara a Dios al margen de su propia persona, traducen: "Él ha sido la explicación"[60]. Teniendo en cuenta estas observaciones podríamos traducir el verso final: "A Dios nadie lo ha visto jamás; un Dios Hijo único, el que está hacia el seno del Padre, él ha sido la explicación". Jesucristo, en su ser, en sus actuaciones, en una palabra, en su existencia es la explicación, revelación o manifestación de Dios.

Jn 1,1-18 es prólogo[61] porque anuncia casi todo cuanto se va a decir; es epílogo, porque es un especie de resumen del evangelio y es obertura[62] porque es como un trasfondo de resonancias de los aspectos que posteriormente se irán desarrollando. En el estado actual el prólogo está perfectamente acoplado al evangelio. Los paralelismos entre 1,1-18, 3,31-36 y 12,44-50, con que termina la primera parte del evangelio, son muy estrechos. El evangelista, el Bautista y Jesús, a quienes se atribuyen estos pasajes, coinciden. Los tres utilizan una terminología muy similar para expresar el ser de Jesús[63]. Con ello, por otra parte, no queremos sostener que la función del prólogo termine en el capítulo doce, pues al final del evangelio se recoge una de las afirmaciones más vibrantes del mismo: la capacidad que tiene la palabra (Jesús) de producir la vida divi-

---

60. "Toda idea de Dios que no pueda verificarse en Jesús, es un *a priori* humano sin valor alguno. Jesús, el hombre Dios, el Dios engendrado, hace presente al Padre y es la única fuente para conocerlo como es" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 79. Véase toda esta página).
61. "On a donné au prologue de nombreux qualificatifs, par exemple: ouverture, programme, somme anticipée du message de l´évangile, mais aussi consigne de lecture, clef pour la compréhension correcte du texte, etc. Il est évident que des notions et des motifs centraux du prologue sont repris dans l´évangile" (A. DETTWILER, *Le Prologue Johannique* (Jean 1,1-18), en *La communauté,* 201).
62. Esa tensión es la que hace que algunas palabras luego no salgan en el resto del evangelio porque tienen la función de recapitular o de enunciar; son palabras claves, que repetidas en el texto perderían esa capacidad; por ejemplo, la palabra Logos como personificación de Jesús.
63. Es obvio que los autores discrepan a la hora de determinar la paternidad de 3,31-36. Nosotros pensamos con C. K. BARRET que es Juan Bautista quien habla (*The Gospel,* 187).

na –hijos de Dios– (20,31)[64]. Las similitudes entre 1,12 y 20,31 son evidentes. El despliegue de la palabra no tiene otro objeto que producir la vida (10,17).

El grito de Juan Bautista (1,19-34)

19 Y éste fue el testimonio de Juan, cuando los judíos enviaron
desde Jerusalén sacerdotes y levitas a preguntarle: "¿Quién eres
tú?" 20 Él confesó, y no negó; confesó: "Yo no soy el Cristo." 21
Y le preguntaron: "¿Qué pues?; ¿Eres tú Elías?" Él dijo: "No lo
soy." – "¿Eres tú el profeta?" Respondió: "No." 22 Entonces le
dijeron: "¿Quién eres, pues, para que demos respuesta a los que
nos han enviado? ¿Qué dices de ti mismo?" 23 Dijo él: "Yo soy

la voz del que clama en el desierto:
Rectificad el camino del Señor,

como dijo el profeta Isaías". 24 Habían sido enviados por los
fariseos. 25 Y le preguntaron: "¿Por qué, pues, bautizas, si no
eres tú el Cristo ni Elías ni el profeta?" 26 Juan les respondió: "Yo
bautizo con agua, pero en medio de vosotros está uno a quien
no conocéis 27 que viene detrás de mí, a quien yo no soy digno
de desatarle la correa de su sandalia." 28 Esto ocurrió en Bethabara, al otro lado del Jordán, donde estaba Juan bautizando.
29 Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: "He ahí el
cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. 30 Este es
por quien yo dije:

Detrás de mí viene un hombre,
que se ha puesto delante de mí,
porque existía antes que yo.

31 "Yo no le conocía, pero he venido a bautizar en agua para
que él sea manifestado a Israel." 32 Y Juan dio testimonio
diciendo: "He visto al Espíritu que bajaba como una paloma
del cielo y se quedaba sobre él. 33 Y yo no le conocía pero el
que me envió a bautizar con agua, me dijo:

---

64. La finalidad del evangelio es producir la vida de Dios en el hombre y esto con independencia de que 20,30 en su estado anterior a la redacción actual cerrara la fuente de los signos como piensan Bultmann y otros; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio*, III, 415-420.

> ‘Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo’. 34 Y yo le he visto y doy testimonio de que ése es el Elegido de Dios.”

Apenas se abre el evangelio, surge la pregunta por Jesús. Esta pregunta va a ser una constante a lo largo de toda la obra. Aquí comienzan formulándola los representantes del judaísmo: sacerdotes y levitas (1,19), a los que en seguida se añadirán los fariseos (1,24). Juan ha surgido revestido de gran autoridad. Quizás el evangelista quiere decir que el grupo judío más representativo estaba dispuesto a ver en él una de la figuras esperadas para los últimos tiempos: el Mesías, Elías, o el Profeta (1,20-21). En este sentido, podemos afirmar que él expresa al verdadero Israel. Muchos autores piensan que en los evangelios el Bautista y su predicación representan la síntesis del mensaje del A.T. Es el portavoz de todos los profetas. La voz del A.T.[65].

Y Juan Bautista, como lugarteniente de los profetas y como el A.T. mismo, confiesa abiertamente, sin vacilación alguna, que él es *una simple voz*[66]. En el texto original se puede observar cómo la voz de Juan Bautista (el A.T.) se va extinguiendo ante Cristo que se acerca. "¿Quién eres tú?". Y confesó claramente: "Yo no soy el Cristo". Le preguntan de nuevo si es Elías; y responde: "No lo[67] soy". Finalmente, le interrogan si es el

---

65. "Reducida a una pura ficción, la figura de Juan adquiere paradójicamente un relieve majestuoso. Se volverá a hablar de él en el capítulo 3, pero es aquí donde más se impone a nuestras miradas. En su persona se condensa la espera de Israel, tenso hacia la realización de la promesa que Dios había reiterado por los profetas, y a la vez se expresa el sí de Israel" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 121).
66. “Porque él en su ‘no soy yo...’ es la más elevada autorrepresentación del verdadero ser del Antiguo Testamento: ser sólo ‘promesa’ con respecto a la ‘lentitud’, sólo ‘tipo y sombra’ con respecto a la realidad corporal; y por eso, ser sólo ‘testimonio’ como ‘profecía’, que testifica ante sí de lo futuro (pro-phanai). En él se completa el misterio de Abrahán, que sólo con respecto al ‘hijo de la promesa’ Cristo, es padre de la promesa en Isaac...” (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 66).
67. La traducción literal es “No soy”.

profeta y dice escuetamente: "*No*". El lector puede observar cómo la respuesta de Juan cada vez es más breve, hasta terminar en un monosílabo.

Ante la insistencia por que se defina a sí mismo, no duda en afirmar que él es sólo "la voz que clama" (1,24). En el texto original no hay artículo. Quizás haya que traducir por una voz y en esta ocasión el grito se modula con el texto del libro de la Consolación de Isaías (40,3)[68]. Probablemente, el evangelista ha intentado decirnos que la mejor definición de Israel se halla ahí, en ese texto, que anuncia la preparación de un camino que conducirá definitivamente al cumplimiento de las promesas de Dios. Es el anuncio de un tiempo de gracia. El prólogo acaba de afirmar que la gracia (el amor desbordante de Dios) se ha solidificado en Jesús, que ahora es ofrecido enteramente por el Padre a los hombres.

El bautismo de Juan era un simple símbolo, una preparación: bautismo de agua (1,26); Jesús, que ya está entre los hombres, a quien nadie conoce, traerá el bautismo del Espíritu (1,33), aquel que presagiaban los profetas, como la realidad más entrañable de la Nueva alianza y de la nueva era de amor que Dios se había reservado para el final; el vino bueno de las bodas de Caná de Galilea, (2,10).

Juan Bautista proclama de esta manera que con Jesús han llegado los tiempos escatológicos, la nueva alianza, la efusión del Espíritu. En línea con esta efusión, el Bautista va a descubrir en Jesús al nuevo David. Esto puede percibirse claramente en uno de sus testimonios: "Y yo no le conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo" (1,33). Este texto rememora el momento en que Samuel unge a David, a quien no conocía, y sobre el que el Espíritu vino y se quedó sobre él (1Sm 16,13).

Juan Bautista proseguirá sus confesiones sobre Jesús: Es el Esposo. Más tarde lo dirá claramente: "El que tiene a la novia

---

68. Cf. J. Blank, *El Evangelio*, 133-134.

es el novio" (3,29). Ahora de forma velada podemos ver esta designación en la palabra "varón": "Detrás de mi viene un hombre" (1,30). Pero este hombre que viene detrás se ha colocado delante de él; le ha quitado la precedencia. Estas afirmaciones, junto con las de los versículos 26-27: "... En medio de vosotros está uno a quien no conocéis, que viene detrás de mí, a quien yo no soy digno de desatarle la correa de su sandalia", en las que algunos leen alusiones nupciales por su posible paralelismo con Dt 25, 5-10 y Rt 4,6-7, querrían presentar a Jesús como el verdadero Esposo de la alianza. Pronto se hablará de unas bodas (2,1-12), que encontrarán su eclosión en la manifestación del Jesús glorioso a María Magdalena (20,1-18); pasaje que no es comprensible si no se lee desde la clave del Cantar, como tendremos ocasión de ver. Tiene razón el Bautista: "El que tiene a la novia es el novio" (3,29).

El evangelista presenta al Bautista como el profeta que ha hecho la verdadera confesión sobre Jesús. Pero ésta no desborda los horizontes del A.T. Por eso le dará al Señor en este momento sólo *cinco títulos*. Sabido es que el número cinco representa lo israelita[69]. He aquí los títulos, que el Israel autén-

---

69. Decíamos que los cinco títulos que el Bautista ofrenda a Jesús significan cuanto el A.T. puede proclamar de Cristo, basados en que el número cinco en Juan tipifica a Israel. Pensamos que este número en los cuatro evangelios tiene este sentido. Esto se aprecia sobre todo en Marcos (6,30-44; 8,1-10) y Mateo (14,13-21; 15,32-39) en la doble multiplicación de los panes, en la que según se ha puesto de relieve con argumentos suficientes se habla de una multiplicación para la comunidad judía y otra para la comunidad pagana. En ambos relatos casi todos los elementos centrales están redactados en función simbólica. La multiplicación de tipo judío habla de cinco panes y cinco mil comensales. Juan habla de sola una multiplicación, que, como veremos, le sirve para la doble comunidad. Utiliza la nomenclatura judía, aunque también toma algún elemento de la pagana. Asume el número cinco y cinco mil de la primera multiplicación de Marcos y Mateo. Que Juan esté pensando en el mundo judío se deduce claramente por la afirmación de Andrés, discípulo del Bautista: "Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces" (6,9).
El número cinco en contexto judío aparece en la piscina de Bezatá (5,2). Esa piscina representa algo estrechamente relacionado con lo más íntimo del judaísmo, de donde tiene que salir (hacer el éxodo) el paralítico. La

tico (el Bautista) confiesa de Cristo: 1. Cordero (1,29), 2. El que quita el pecado del mundo (1,29), 3. Un varón (1,30), 4. El que bautiza en el Espíritu Santo (1,33), 5. El Hijo de Dios 1,34)[70]. Más tarde los discípulos de Jesús le darán *siete*, es decir, la plenitud de la confesión. Sumados los cinco de Israel a estos siete de sus discípulos alcanzamos la mágica cifra de *doce*: En Jesús se encuentra el auténtico Israel. Más tarde el Bautista le dará también el título de novio (3,29).

Este último título resume los precedentes, como el de Hijo del hombre (1,51), que se dará a sí mismo Jesús, compendia los que anteriormente le habían dado sus discípulos. Pero, aunque el título de novio, como decimos, resume los precedentes, bajo otro punto de vista puede considerarse un nuevo título. Será el sexto, que el Bautista otorga a Cristo. Como se sabe, el número seis en Juan expresa lo imperfecto[71], siempre queda abierto a una realidad que vendrá más tarde. Así Juan

---

elección de los cinco discípulos (1,35-51) parece que también tiene que leerse en contexto judío por la referencia final a Jacob (1,51). Como se sabe, a Jacob la Biblia le denomina varias veces Israel (Gn 32,29; 35,10, etc). Es curioso que también en Mateo (4,18-22; 9,9) y Marcos (1,16-20; 2,13-14) se eligen cinco discípulos: los dos grupos de hermanos y posteriormente Leví o Mateo. Se trata, sin duda, en todos los casos del nuevo Israel. De la Samaritana (4,17-18), que como veremos representa al Israel adúltero, se dirá que ha tenido cinco maridos (cinco dioses = culto idolátrico). El que ahora tiene no es su marido (el sexto: se trata de un culto imperfecto a Yahvé). El séptimo marido sería Jesús que le revela la verdadera adoración a Dios. El sentido del número cinco aparecerá todavía con más claridad cuando lo confrontemos con el siete que indica ya la plenitud cristiana: los siete títulos de los cinco discípulos; siete discípulos al final del evangelio (21,2); los siete títulos que darán la Samaritana (4,6.9.11.12. 19.26.42) y el ciego (9,11.11.17.22.35.37.39) a Jesús, así como su aparición, para determinar algunas actuaciones de Jesús, como siete milagros, siete "yo soy" etc. Pero ahora sólo queremos hacer ver que las cinco confesiones de Juan Bautista significan cuanto Israel puede decir de Cristo.

70. Algunos testimonios de menor importancia leen "Elegido" en lugar de "Hijo". No pocos comentaristas siguen esa lectura "inferior" como Lagrange, Boismard, Barrett, Brown, etc. porque juzgan que es impensable que si la lectura original fuera Hijo se hubieran atrevido los copistas a cambiarla por Elegido. Nuestra interpretación obvia ese escrúpulo. La BJ acepta esta lección.

Bautista, con sus seis títulos, se designa a sí mismo como precursor.

Los cinco títulos así como la alusión a David expresan a modo de síntesis cuanto el A.T. afirma de Cristo. Es el cordero del sacrificio de Isaac. Cordero e Hijo se identificarán enseguida; nuevo Isaac también, por tanto. Cordero de la pascua, de tantas resonancias en Juan, y cordero en alusión al Siervo de Yahvé[72], que se ofrece en la línea de mansedumbre e inocencia de este animal. Quizás la idea de cordero quede resumida en este título, tal como viene contemplado en el Apocalipsis, que después de hablar de él como víctima sacrifical liberadora, nos presentará las bodas del Cordero; el cordero como esposo (Apc 19,7). Cuando el Bautista se dirija a los futuros discípulos de Jesús el título, sin duda, tiene que revestir su máxima plenitud, como veremos. Juan seguiría así sin separarse del sentido nupcial de Cristo, al que ya había aludido en 1,27, cuando afirma que el Bautista no es digno de desatarle la correa de la sandalia[73].

Jesús se inscribe en la línea de David, Pastor de Israel. Jesús, pues, Cordero y Pastor. El Pastor de que habla Ezequiel (34,23ss), y que está reservado para los últimos tiempos: un nuevo David (1,31), es decir, el Mesías. El poseerá el Espíritu sin medida (3,34). De esta forma ve el Bautista en Jesús el cumplimiento de la promesa de los tiempos finales: la nueva alianza del Espíritu (3,29). Pero toda esta realidad se hará tangible en un varón, un marido, un hombre. Jesús no es una figura de hombre, es verdadero hombre. En esa realidad humana, Dios va a manifestar su gloria, su esplendor, Dios va a brillar en un

71. "En relación con el 'siete', que simboliza la totalidad determinada, el seis es a menudo el número de lo incompleto" (J. MATEOS y F. CAMACHO, *Evangelio*, 86).
72. La interpretación de este título ha dado ocasión a no pocas discusiones. Para algunos la expresión "cordero de Dios" provendría de una mala traducción de la palabra aramea *talya`* que puede significar siervo o cordero. El Bautista habría dicho "Siervo de Dios". No parece aceptable esta opinión.
73. Sobre ese posible simbolismo nupcial así como a los diversos sentido que puedan darse a la palabra Cordero, cf. A. GARCÍA-MORENO, *El Evangelio*, 311-318.

hombre, que es el esposo de la alianza (Jn 3,29), su Hijo (1,34). Este último título es algo que el evangelista presta al Bautista. Sólo desde la verdad de Jesús se comprende que el A.T. haya intuido que el Esperado, más que un Mesías, un profeta, es el Hijo de Dios[74].

Y todo ello contemplado bajo dimensión nupcial (1,27; 3,29). Jesús es el Esposo; es decir, ocupará en la nueva economía el puesto que le correspondía a Yahvé en la antigua. Aunque allí las bodas eran una mera figura de éstas, que están a punto de inaugurarse y que bajo la fuerza creadora del Espíritu van a presentarse ante los ojos de la humanidad como amor desbordante y gracia sin límites: de su plenitud todos hemos recibido una gracia sin medida (1,16). Quien tiene el Espíritu sin medida nos lo dona en forma de amor desmedido. Las bodas del Hijo serán la revelación suprema del Padre. Más tarde, Juan se sentirá obligado a definir a Dios con dos palabras: "Dios es Amor" (1Jn 4,16): Padre: "Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (20,17). Nótese cómo para Jesús es antes la paternidad que la divinidad. En otros términos: es más verdad afirmar que el Padre es Dios, que que Dios es el Padre.

Así, en el primer capítulo se nos presenta el auténtico sentido de Israel que consistía en preparar y prefigurar a Cristo. Éste va a realizar definitivamente el proyecto de Dios sobre los hombres: darles la capacidad de llegar a ser hijos de Dios. Pero esta realidad supone una intervención especial de Dios. Jesús no se deriva de Israel; como en seguida dirá el Bautista, es anterior a él (1,30), viene de arriba (3,31). Efectivamente, estas declaraciones las hace Juan fuera de los confines de la tierra prometida (1,28); lugar a donde Jesús marchará cuando esté a punto de haber terminado de realizar la purificación de las ins-

---

74. "Cuando el Bautista habla del 'Hijo de Dios', la designación hay que tomarla ya en este pasaje en el pleno sentido teológico y revelador del cuarto Evangelio... Se trata del título que llegó a convertirse en la suprema designación cristológica. Sin duda, hay que ver el v. 34 en correspondencia con el versículo final: 'Estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios'" (J. BLANK, *El Evangelio*,148).

tituciones israelitas (10,40). Al retirarse ahí, muere Lázaro, y Jesús debe tornar a resucitarlo.

Este paralelismo nos hace pensar que Jn 1,28 no es una referencia puramente histórica. Jesús viene hacia Israel. ¿Pensaría el evangelista en el dicho de los profetas: "vendrá el Señor"?[75] Efectivamente, Jesús viene hacia Juan. ¿De dónde? Del seno del Padre. Para el cuarto evangelio Jesús no ha tenido infancia ni juventud, es un varón, es el novio, que viene del seno del Padre: "El amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio" (3,29). De aquí a la expresión del Cantar: "Déjame que escuche tu voz" (2,14) estamos a un paso.

Jesús constituye el nuevo Israel (1,35-51)

35 Al día siguiente, Juan se encontraba de nuevo allí con dos
de sus discípulos.36 Fijándose en Jesús que pasaba, dice: "He
ahí el Cordero de Dios". 37 Los dos discípulos le oyeron hablar
así y siguieron a Jesús. 38 Jesús se volvió y, al ver que le seguí-
an, les dice: "¿Qué buscáis?" Ellos le respondieron: "Rabbí
–que quiere decir 'Maestro'– ¿dónde vives?" 39 Les respondió:
"Venid y lo veréis." Fueron, pues, vieron dónde vivía y se que-
daron con él aquel día. Era más o menos la hora décima.
40 Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que
habían oído a Juan y habían seguido a Jesús. 41 Éste encuentra
primeramente a su propio hermano, Simón, y le dice: "Hemos
encontrado al Mesías" –que quiere decir, Cristo. 42 Y le llevó a
Jesús. Fijando Jesús su mirada en él, le dijo: "Tú eres Simón, el
hijo de Juan; tú te llamarás Cefas" –que quiere decir, 'Piedra'.
43 Al día siguiente, Jesús quiso partir para Galilea y encuentra
a Felipe. Y Jesús le dice: "Sígueme." 44 Felipe era de Betsaida,
de la ciudad de Andrés y Pedro.
45 Felipe encuentra a Natanael y le dice: "Aquel de quien es-
cribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos en-

75. "Cuando Jesús aparece por primera vez en el cuarto evangelio, se le muestra en acto de venir; así se cumple el anuncio de Isaías: 'El Señor viene' (Is 40,10)... Viene hacia Juan, en el que se recapitulan la experiencia y la esperanza de Israel" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 133).

contrado: Jesús, el hijo de José, el de Nazaret." [46] Le respondió Natanael: "¿De Nazaret puede haber cosa buena?" Le dice Felipe: "Ven y lo verás." [47] Vio Jesús que se acercaba Natanael y dijo de él: "Ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño." [48] Le dice Natanael: "¿De qué me conoces?" Le respondió Jesús: "Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi." [49] Le respondió Natanael: "Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel." [50] Jesús le contestó: "¿Por haberte dicho que te vi debajo de la higuera, crees? Has de ver cosas mayores." [51] Y le añadió: "En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre."

Este cuadro de la elección de los discípulos está bordado por Juan. Como siempre ha sabido conjuntar preciosamente noticias históricas con reflexiones teológicas. Hay algunos datos que son más históricos que los de los sinópticos, según el parecer de algún crítico, pero el conjunto del relato presenta a los discípulos en estado de madurez. Se trata de una visión teológica de su vocación, al mismo tiempo que se piensa en futuras llamadas[76].

El Bautista está llegando a su fin, a punto de cumplir su misión. Es inminente el nacimiento del nuevo Israel. El evangelista nos va a presentar a Jesús, pero no lo vamos a ver ni un instante actuar sin estar rodeado de discípulos. Va a escoger cinco. Esto contrasta con los sinópticos que nos hablan de cuatro (Mt 18,22 y par)[77]. En el caso de Juan el número cinco tiene un significado simbólico; es el equivalente de Israel. En este conjunto literario Jesús va a ser investido de siete *títulos*. El siete significa plenitud. El título de Hijo del Hombre (1,51), que Jesús

76. Aunque el relato de Juan esté basado en noticias históricas, éstas han sido reelaboradas conforme a una orientación teológica. Juan ofrece en 1,35-51 y 2,1-11 un paradigma de la vocación cristiana..." (R. E. Brown, *El Evangelio*, I-XII, 260).

77. Lc habla de tres (5,1-11), pero pueden adivinarse otras presencias en los plurales de los v. 5.6.7.

se da a sí mismo, recapitula todos los demás. La verdadera confesión de Jesús sólo puede realizarse en su grupo unido a él.

Es obvio por lo tanto que estas confesiones de los discípulos no pueden referirse al primer encuentro. Si juntamos estos siete títulos con aquellos otros cinco que le había dado el Bautista suman doce. Cifra mágica, que rememora las doce tribus, el Israel total. No parece que este simbolismo pudiera substraerse a la conciencia del evangelista. Piénsese, en esta misma línea, que aquí los discípulos son *cinco* y en los días de la Resurrección se hallan preparados para la misión *siete* (21,2). Otra vez la cifra mágica. Pero de esto hablaremos más adelante.

Vayamos ya a la elección. Parece que los discípulos no son sorprendidos por el encuentro, se hallaban buscando algo[78]; el relato da la impresión de que estaban inquietos por problemas religiosos; quizás debido al magisterio de Juan que enseñaba que en medio del pueblo se hallaba aquel que anhelaba Israel. A dos de ellos es Juan Bautista quien les anuncia a Jesús, que pasaba. ¿Ese "pasaba" es un dato histórico o más bien un movimiento del Espíritu? Los discípulos del Bautista reflexionaban sobre la historia de Jesús y su persona y se deciden por él. ¿Se aludiría aquí al movimiento de Juan Bautista que terminó por pasarse a Jesús?; o ¿era más bien una invitación a aquellos que todavía después de mucho tiempo siguen adheridos al Bautista sin hacer la confesión de Jesús? Piénsese en este sentido en Hch 19,1-2, donde se habla de un bautismo de Juan que ignoraba la efusión del Espíritu.

Juan presenta a Jesús como el Cordero de Dios[79]. Este título tendría que contener todas las aspiraciones mesiánicas. Efectivamente, señalará a Jesús como Unigénito que será sacrificado al modo de Isaac (Gn 22,13; cf. Jn 3,16); al Siervo de Yahvé que se ofrecerá como manso cordero (Is 53,7), y al cordero pascual

78. "Los primeros discípulos de Jesús no se nos presentan como pescadores de Galilea que abandonan sus barcas para seguir a Jesús, sino como hombres que están ya buscando algo, ocupados por el Dios salvador a quien quisieron hallar al lado del Bautista" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, I, 148).
79. Ya nos hemos referido anteriormente al sentido de este título. Cf. nota 72.

(Ex 12,5.46; cf. Jn 19,33), que también se sacrificaba para recordar la unión con Dios; ese Dios que había librado al pueblo de la esclavitud; La sangre del cordero era prenda de esa liberación. Todas estas imágenes quedarían asumidas en otra: la del cordero vencedor, cuyo señorío y nupcialidad cantará el Apocalipsis (5,6-6,17; 19,7). ¡He ahí el Cordero de Dios! Y dos de los discípulos de Juan, que estaban en ese momento con él, al oír esa proclamación, siguieron a Jesús[80].

El evangelista presenta este seguimiento como lo más natural, sin ruptura interior ni violencia alguna: "Los dos discípulos le oyeron hablar así y siguieron a Jesús" (1,37). Por tanto, se confirma que en esa expresión Juan dejaba depositadas todas las esperanzas de Israel. Jesús al ver que le seguían, lee en su interior y les dice: "¿Qué buscáis?" (1,38)[81]. Y, todavía con mentalidad veterotestamentaria, le llaman Rabbí. Piensan que Jesús es un Maestro al modo de los que existían en Israel.

Así, suavemente, el A.T., que en la figura de Juan ha dado un paso gigantesco en la expectación mesiánica, franqueaba los umbrales del N.T. Los dos discípulos quieren saber dónde mora Jesús. Y él no les da ninguna explicación. No es un Maestro teórico, les ofrece la posibilidad de que hagan la experiencia: "Venid y lo veréis" (1,39). Ellos se fueron con él. Era el final de aquel día, la hora décima, como las cuatro de la tarde y se quedaron con él. El día de Israel había terminado[82], comenzaba a despuntar el del Mesías. Ha concluido el segundo día de la llamada a los discípulos (1,35.39)[83].

80. Cf. BJ 1,40.

81. Se abre así en el cuarto evangelio uno de los temas esenciales: la pregunta por Jesús: “El cuarto evangelio: una pregunta” (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 102-104).

82. “La hora décima (en nuestro cómputo, las cuatro de la tarde) no estaba lejos del principio del nuevo día... El nuevo día marcará el fin del antiguo pueblo y el comienzo de la nueva humanidad. Entre tanto, existirá la comunidad incipiente, hasta que el antiguo Israel sea sustituido definitivamente” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 118).

83. Existe cierta sospecha fundada en que Juan contempla en el número dos a Israel y en el tres al grupo de Jesús. Dos 1,35.37.41; 2,6; 4,40.43.54; 6,9; 8,17; 11,6; 19,18; 20,4.12; 21,22. Tres 2,1.6.19.20; 13,38; 21,14.17.

Concluido ese día, ¿al amanecer?[84], Andrés, que era uno de los discípulos, encuentra ¿primeramente?, el primero o ¿al primero?[85] a su hermano Simón, ¿que era el primero de los Doce?, a quien revela que habían hallado al Mesías, y le arrastra hasta Jesús. El encuentro con Jesús ha producido un cambio sorprendente en los discípulos. Cuando le vieron por primera vez, le llamaron Rabbí, ahora ya le confiesan Mesías y uno de ellos arrastra a Pedro hacia Jesús. Pedro era el predilecto del Bautista: "El hijo de Juan" (1,42)[86]. En adelante va ser la Piedra de Jesús: "Tú te llamarás Cefas, que quiere decir 'Piedra'" (1,42). ¿De heredero de Juan va a pasar a heredero de Jesús? Eso parece insinuar el texto.

El llamamiento a Pedro resulta un tanto distinto al de los demás. Él no pronuncia una sola palabra, no le dice nada a Jesús; enmudece. Los otros discípulos dan algún título al Señor; en este caso, es Jesús quien da un título a Pedro. Tampoco se dice que Pedro siga a Jesús, aunque por el contexto se deja suponer. También parece que el título de Pedro (Roca; cf. Mc 8,31-33) en un primer momento hace referencia a su oposición a Jesús; pero indudablemente en la redacción evangélica ya se refiere a su puesto de preeminencia, dentro del grupo de los Doce, conectando con la tradición sinóptica.

El evangelista recordará varios momentos en los que Pedro va a ejercer esta responsabilidad: en el discurso del pan de vida (6,68-69), en la ida al sepulcro la mañana de Pascua (20,3) y en la opción misionera del capítulo veintiuno (21,3). El "tú, sígueme" (21,22) del último capítulo no es la llamada para comenzar el seguimiento, sino para proseguirlo o, mejor, intensificarlo. Al fondo del cuarto evangelio se esconde un diálogo en profundidad con el judaísmo. Si el autor logra hacer ver a éste que el discípulo más genuino de Juan Bautista se ha convertido en el mejor representante del mensaje de Jesús, indudablemente

---

84. Aquí los códices ofrecen diversas lecturas: "el primero", "primeramente", "al amanecer". Esta última es la más frágil.
85. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 258.
86. Es la interpretación que hacen J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 121.

habrá conseguido uno de sus propósitos. El cristianismo no supondría la ruptura radical con Israel; al contrario, es el verdadero judaísmo: el Israel de Dios, como diría Pablo (Gá 6,16).

Puede apreciarse aquí también una estrecha conexión de Juan con los sinópticos[87]. Allí Pedro confiesa el mesianismo de Jesús; bien de forma imperfecta (Mc 8, 29-30; Lc 9,20-21) o perfecta (Mt 16, 16-18). Quizás en este momento Simón no da ningún epíteto al Señor porque en la mente del evangelista se hace solidario de los de todos. De hecho esa es la actitud que muestra en el capítulo sexto (6,68-69), la primera vez que escuchamos sus palabras.

Al día siguiente, Jesús se encuentra con Felipe. Estamos en el tercer día de las llamadas (1,35.39.43), y en el cuarto del momento en que Juan se encontró con Jesús. Sin duda, en todo esto de los números anda la mentalidad simbolista del evangelista. El número tres aparecerá con relativa frecuencia en Juan. Significa un acontecimiento de gran relieve y ya con sentido cristiano. También serán tres las apariciones pascuales y allí nos encontraremos con siete discípulos: el grupo de Jesús abierto a las naciones.

En tres días escoge cinco discípulos (1,35-51): el Israel nuevo, que sólo al final del gran éxodo, al que le conducirá Jesús, después de la tercera aparición, se abre al mundo: los siete discípulos junto al lago, preparados para la gran pesca, en la que se llena la red, pero no se rompe: nadie queda excluido del mensaje de Jesús, predicado por sus siete discípulos. Y de nuevo nos encontramos con la curiosa cifra de doce; cinco discípulos al principio, siete al final (21,1-3), presididos en ambos casos por el número tres (21,14). Aunque es obvio que el número doce sólo queda como evocación, ya que la lista del final se compone en su mayor parte de la del principio.

Sólo la llamada a Felipe[88] la efectúa el mismo Jesús[89], sin ningún intermediario. Felipe es de la misma ciudad que los

87. Sobre la problemática que plantea la elección de los discípulos en Juan y en los sinópticos, cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 110-111.

hermanos Andrés y Pedro. Su confesión es la clásica judía: Jesús es aquel de quien escribió Moisés y también los profetas. El inciso final: "Jesús, el hijo de José, el de Nazaret" (1,45) puede representar una visión un poco distinta de la de los dos hermanos, sobre todo si tenemos en cuenta que después Natanael, del que dirá Jesús que es un verdadero israelita, se muestra reacio a aceptar a Jesús precisamente por sus orígenes nazarenos. Su nombre griego y esta confesión nos hace sospechar que está siendo utilizado por el evangelista para significar al grupo judío de la diáspora[90].

También tiene nombre griego Andrés, discípulo de Juan el Bautista. Si estamos en un relato vocacional, como muchos sospechan, no es improbable que la redacción teológica del evangelio introduzca todos los elementos necesarios para que este pasaje pueda un día ser leído por los distintos grupos de la comunidad de Jesús. Algunos autores están convencidos de que en estos versículos Juan ha depositado los elementos constituyentes de la llamada de Jesús a sus discípulos, válidos para todos los tiempos; de ahí que los personajes del relato, como en otros pasajes de Juan, sean figuras representativas; concentración de realidades teológicas, que se han dado en diversos momentos y que Juan sitúa ahí desde la proyección de la luz pascual. Son los datos que el evangelista posee sobre cómo se efectúan las llamadas en la Iglesia.

Decíamos que Felipe es el representante de los futuros judíos de la diáspora, llamados por Jesús. En efecto, es a él a quien acuden los griegos, aquellos que un día en Jerusalén quieren ver a Jesús (Jn 12,21 ss). Y él va a consultar a Andrés,

88. Algunos autores identifican a Felipe con el discípulo innominado, compañero de Andrés, pero, a mi juicio, no hay fundamentos suficientes; cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 153-154.
89. Estoy en desacuerdo con la opinión de Bultmann según la cual parecería más lógico que fuera Andrés quien encontró a Felipe cf. *Das Evangelium*, 68[5].
90. "El apóstol Felipe, en el evangelio de Juan, reviste un papel destacado (cf. 1,45-48; 6,5-7; 12,21-22; 14,8-9) a diferencia de los sinópticos, en donde no se hace más que incluirlo en la lista de los Doce" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 80).

discípulo de Juan el Bautista. Estos dos discípulos podrían representar dos tendencias: la cerrada de Andrés, por su vinculación al Bautista y la abierta de Felipe, que no pertenece a ningún grupo y le llama directamente Jesús. Por eso Felipe no se atreve a decidir por sí sólo (12,22).

Por otra parte, la visión que Felipe tiene de Jesús parece muy humana; le considera hijo de José[91]; cuando la multiplicación de los panes, le parece imposible que se pueda alimentar en el desierto a tanta gente (Jn 6,5). También duda Andrés, aunque en menor grado, ofreciendo una posibilidad típicamente judía: "Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces". Por último, Felipe, después de haber estado tanto tiempo con Jesús, no comprende que el que lo ha visto, ha visto al Padre (14,8-10).

Finalmente, Natanael, el último de los llamados, va a ser declarado por Jesús "un israelita de verdad". Jesús conoce a Natanael por dentro. Así a la pregunta de Natanael: "¿De qué me conoces?", le respondió Jesús: "Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi" (1,48)[92]. ¿A qué alude lo de la higuera? ¿Se trata simplemente de que Jesús leyó el interior de Natanael en ese momento? El evangelio de Juan se refiere a esa cualidad de introspección por parte de Jesús en varias ocasiones (1,49.50; 4,19; 6,61-64).

Si la alusión a la higuera tuviera que ver con la costumbre judía de meditar la Escritura a la sombra de algún árbol (la higuera simboliza como es sabido a Israel), quizás se nos quiera decir que el verdadero israelita es el que busca la respues-

91. En cambio, Boismard piensa que se trata de un verdadero título: "El título cristológico 'Hijo de José' es un título real equivalente al de 'Hijo de David'. Se apoya en Gn 37,8 y 41,40-43, donde se llama al patriarca José con el título de Rey. También la tradición samaritana considera a José como rey" (A. GARCÍA-MORENO, *El Evangelio*, 323).

92. "Palabras que aluden a la elección de Israel, tal como la expresaba Os 9,10... Esto significa que la antigua elección hecha por Dios, Jesús la renueva para el Israel que se ha mantenido fiel (1,47: "Mirad un israelita de veras, en quien no hay falsedad" (J. MATEOS y F. CAMACHO, *Evangelio*, 116-17).

ta a sus inquietudes en la Escritura. Moisés y los profetas tenían la respuesta; lo que a Natanael no le cuadra es lo de Nazaret, que no aparece en la Escritura; por eso duda: "¿De Nazaret puede haber cosa buena?" (1,46)[93]. Las palabras de Jesús le fuerzan a Natanael a adherirse a él, a quien identifica como descendiente de David. Hijo de Dios y Rey de Israel. Estaríamos en la profecía de Natán (2Sm 7,12-16), en el más puro judaísmo. Pero no olvidemos que fue Felipe quien anunció la persona de Jesús al verdadero israelita; Felipe, el representante de los judíos de la diáspora, de los paganos, cuya visión del Señor era todavía demasiado humana. De esta forma todo queda pendiente de la absolutez de Jesús.

Después de la confesión del verdadero israelita, Jesús le anuncia a él y a sus compañeros que verán el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre. El pasaje termina, pues, con una alusión clara a Jacob, a quien la Biblia denomina varias veces Israel (Gn 32,29; 35,10). Jesús se constituye en el nuevo Jacob, pues acaba de crear el nuevo Israel: los cinco discípulos.

Antes recordábamos que Juan, el representante más cualificado del viejo Israel, que estaba a punto de extinguirse, le ofrecía al Señor cinco títulos. Se acercaba a Jesús cuanto podía, pero no superaba las barreras del A.T. Ahora los cinco discípulos (nuevo Israel) le ofrecen a Jesús siete títulos, a los que Jesús corona con el que se da a sí mismo, que los resume todos: Hijo del hombre (1,51). He aquí los famosos siete títulos: Rabbí (1,38), Mesías (1,41), Jesús (1,46), Hijo de José (1,46), el de Nazaret (1,46), Hijo de Dios (1,49), Rey de Israel (1,49). Finalmente, Jesús se denomina a sí mismo Hijo del hombre.

Y así, como decíamos, con los cinco títulos de Juan Bautista y los siete de los discípulos llegamos a la cifra idolatrada por la Escritura: doce.

---

93. "En Natanael se trata de mostrar que sólo la fe vence todos los obstáculos y todos los reparos y que, pese al humilde origen terrestre, reconoce el origen divino del Mesías y Jesús mismo despierta esta fe con sus palabras y su majestad" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, 351).

Hijo del hombre revela admirablemente (1,51) la realidad de Jesús. Ante todo, Jesús no es "como un Hijo de hombre"[94], como diría la profecía de Daniel (7,13), sino el Hijo del hombre, es decir, el hombre. Cuando más tarde Pilato diga: "Aquí tenéis al hombre" (19,5), se situará en esta misma línea. Jesús es el *HOMBRE***.** La profecía de Daniel considera a este misterioso personaje trascendente. Jesús es un hombre, pero viene de arriba, es trascendente, es Hijo de Dios; porque es el Hijo del Hombre tiene que ser necesariamente Hijo de Dios. Es la escala de Jacob, a la que alude el pasaje (Gn 28,10-17). Es el único camino que el hombre tiene para ir a Dios, y Dios para venir al hombre.

Jesús es la puerta del cielo. Y Jacob asustado, pensó: "¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!" (Gn 28,17). Ya en el prólogo se nos había dicho que Jesús es el logos de Dios, que ha puesto su tienda (casa) entre nosotros (casa de Dios, Sekinah). Más tarde se asumirá la imagen de la escala: "Nadie va al Padre sino por mi" (14,6), y la de la puerta: "yo soy la puerta de las ovejas" (10,7). El Hijo del hombre (1,51), se ha convertido en la escala de Jacob (1,51)[95]. Es la puerta siempre abierta que da al corazón del Padre[96].

---

94. Cf. C. H. Dodd, *Interpretación*, 245-253.
95. "Según el Targum, los ángeles bajaban para contemplar el rostro de Jacob, y subían para invitar a otros a que hicieran lo mismo; ¿piensa Jn en Jesús como el único que verdaderamente merece ser contemplado, el rostro de Dios presente visiblemente en la tierra, arranque de la escala que lleva al Padre?" (*Sagrada Biblia*. Versión de F. Cantera Burgos y M. Iglesias González. Madrid, BAC, 1975, nota a Jn 1,51).
96. Comentando Léon-Dufour la expresión de 1,18 "que está en el seno del Padre", escribe: "Juan precisa que no se trata solamente de proximidad (como en 13,25: 'el discípulo recostado sobre (epí) el pecho de Jesús'), sino también de un aspecto de finalidad". Como ha señalado muy bien I. De la Potterie, "el Hijo único está vuelto hacia el corazón del Padre" (*Lectura*, I, 109).

CAPÍTULO 2

LAS METAS DEL NUEVO ISRAEL

Este capítulo nos ofrece los horizontes finales hacia los que se orienta el nuevo Israel que Jesús acaba de fundar: una nueva alianza (2,1-12)[1] y un nuevo culto (2,13-22). Concluye con una breve introducción al tema de la fe (2,23-25), que desarrollarán enseguida los capítulos tercero y cuarto.

La nueva alianza del nuevo Israel (2,1-12)

1 Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea
y estaba allí la madre de Jesús. 2 Fue invitado también a la
boda Jesús con sus discípulos. 3 Y no tenían vino, porque se
había acabado el vino de la boda. Le dice a Jesús su madre:
"No tienen vino." 4 Jesús le responde: "¿Qué tengo yo contigo,
mujer? Todavía no ha llegado mi hora." 5 Dice su madre a los
sirvientes: "Haced lo que él os diga."
6 Había allí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones
de los judíos, de dos o tres medidas cada una.7 Les dice Jesús:
"Llenad las tinajas de agua." Y las llenaron hasta arriba. 8 "Sa-
cadlo ahora, les dice, y llevadlo al maestresala." Ellos lo lleva-
ron. 9 Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino,
como ignoraba de dónde era (los sirvientes, los que habían

1. "El relato que ofrece Juan al comienzo de su evangelio juega de alguna manera el papel de una obertura en el sentido musical del término: anuncia, de forma simbólica, el tema fundamental que será retomado y orquestado a lo largo de la obra" (E. LECLREC, *El maestro del deseo. Una lectura del evangelio de Juan*, Madrid, PPC, 1999, 235).

sacado el agua, sí que lo sabían), llama el maestresala al novio
10 y le dice: “Todos sirven primero el vino bueno y cuando ya
están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno
hasta ahora.” 11 Tal comienzo de los signos hizo Jesús, en Caná
de Galilea, y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípu-
los. 12 Después bajó a Cafarnaún con su madre y sus hermanos
y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días.

Una serie de elementos dejan claramente entender el sentido eminentemente simbólico que ha querido dar el evangelista a este pasaje. Veamos los más importantes: una boda, la referencia a la hora, el tercer día, seis tinajas, de piedra, para la purificación de los judíos, la carencia de vino, el llenar de agua hasta arriba las tinajas vacías, la presencia de la Madre de Jesús, a quien nunca se llama María, la frase: "Haced lo que él os diga" (2,5), etc.

Tantos símbolos y el hecho de que este milagro no se encuentre en los sinópticos, han movido en el pasado a gran número de críticos no católicos[2], y actualmente a algunos católicos a negar la historicidad del relato[3]. Se tiene la impresión, en cualquier caso, de que el presente milagro, aun admitida su historicidad, tal como está narrado nunca ha existido[4]. Su gran componente teológico no parece ser negado por nadie. Juan podría haber desarrollado ampliamente un pequeño núcleo histórico[5]. El puro simbolismo del pasaje no parece del todo

2. “Esto me lleva a aventurar una sugerencia ulterior: el núcleo tradicional de esta perícopa pudo ser una parábola, en la que, como en otras parábolas, la escena era una fiesta nupcial” (C. H. DODD, *La tradición*, 232).
3. “Los temas y las insinuaciones de carácter teológico dominan hasta tal punto el relato de Caná, que resulta dificilísimo reconstruir un cuadro convincente de lo que se piensa que realmente ocurrió y de las motivaciones de los personajes. Algunos comentaristas pretenden descargarnos por completo de este peso, negando que detrás de este relato haya una historia real acerca de Jesús, y considerando todo el episodio como pura invención teológica” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 288).
4. “Si se tienen en cuenta estos detalles, se impone la conclusión: el relato de Caná no es de tipo biográfico... Podemos llamarlo un relato simbólico” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* I, 171).

posible, dado que, por otros casos de la tradición común evangélica, sabemos que Juan nunca inventa; sí recrea y orienta, pero siempre parte de datos existentes[6].

Esto mismo ha sucedido también en otras circunstancias, en las que determinadas afirmaciones exclusivas de Juan y que se creían puramente simbólicas, posteriormente la historia o la arqueología las ha confirmado como reales[7]. Por todo ello, yo me inclino por un trasfondo histórico de difícil precisión. Podría tratarse de algún suceso relacionado con la intercesión de María en relación con algún milagro. El acontecimiento cobró después rango de universalidad al contemplar el evangelista a la Madre de Jesús dentro del proyecto salvador mesiánico de éste[8].

Pero con independencia de estas suposiciones, las bodas de Caná tal como se desarrollan en el evangelio joaneo tienen más significación espiritual que terrena. Según va pasando el tiempo, el milagro de la conversión del agua en vino va pareciendo más superfluo; podría resultar hasta escandaloso y bastante contrario al estilo de Jesús, cuyos milagros siempre estaban orientados a resolver necesidades extremas, pero de forma sencilla, evitando lo apoteósico. Tanta cantidad de vino para resolver un problema de no mucho relieve, no parece encajar en los modos y la sensibilidad del Señor[9].

En la redacción actual la excesiva cantidad de vino, extraída de las seis tinajas de piedra vacías y llenadas previamente

5. No parece que exista un trasfondo extrabíblico del relato relacionado con la leyenda de Dionisio; cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio, I, 380.*
6. Sobre las diversas interpretaciones del relato a lo largo de la historia, cf. I. DE LA POTTERIE, *María,* 199-202. Aquí mismo se recogen las palabras de B. Olsson: "La perícopa de Caná es un relato simbólico, es decir, un relato que trata de transmitir un mensaje que es independiente de los hechos descritos. Esto resulta característico para la mayor parte de los exegetas modernos" (o.c., 200).
7. Como la piscina de Bezata 5,2.
8. Algunos piensan que el trasfondo de las bodas de Caná se halla en Mc 2,18-22.
9. Como reconoce Léon-Dufour, después de analizar la cuestión, "la historicidad del episodio difícilmente puede demostrarse" (*Lectura*, I, 162).

de agua, quiere significar la superabundancia de dones del proyecto de Cristo, que se realizará en forma de boda. Por ello muchos suponen que este milagro es una pura creación literaria, basada no solamente en los milagros que hacía Cristo, sino también en su sentido, orientado a reflejar la gran abundancia de salvación que aportaba el Mesías.

El relato en el conjunto del evangelio de Juan significa la entera obra de Jesús[10]. Su proyecto se dirige hacia unas bodas: las de Dios con el hombre, que en el A.T. también se entendían como alianza[11]; aquí estaríamos en la nueva alianza hacia la que con tanta frecuencia habían dirigido su mirada los profetas.

La nueva alianza ahora sólo se inicia con la vida pública de Jesús y sus milagros; su consumación vendrá más tarde, cuando María se halle junto a la cruz y se la proclame Madre (19,25-27). Ese momento, conexionado también con el encuentro pascual de Jesús y María Magdalena (20,11-18), narrado en perspectivas teológico-nupciales, nos muestra que todo el evangelio de Juan ha de contemplarse como la narración de las vicisitudes de un noviazgo (3,29), cuya consumación matrimonial tendrá lugar en la otra vida (20,17).

En todo caso, la hora de Jesús llegará con la Pasión-Resurrección; entonces se realizarán esas bodas y el vino, que es el amor y el Espíritu Santo, será desbordante. Pero sólo en el cielo tendrá lugar su consumación; eso significa la prohibición de Jesús a María Magdalena de que continúe abrazada a sus pies (20,17). Para una comprensión plena de Caná hay que tener presentes esos otros dos pasajes referidos. A ellos remi-

---

10. "La escena de las bodas, puesta al comienzo del ministerio profético de Jesús, asume el carácter de manifiesto programático de su misión y constituye la síntesis anticipada del cumplimiento de su obra" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 89).
11. Además del trasfondo cristológico del relato y su dimensión mariológica, se hallan "otras ideas: Alianza, gracia, Eucaristía (dimensión sacramental), novedad (cambio del agua: sustitución de la Alianza), matrimonio (dimensión sacramental); referencia al Sinaí (Alianza, palabras de la Madre de Jesús)" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 401).

timos. La obra de Jesús, desde sus mismos comienzos, está revestida de nupcialidad; hacia ahí se orienta el sentido de Caná. Pero no sólo eso; también significa la meta del proyecto del Señor. El nuevo Israel camina hacia unas bodas con Dios, donde el amor se muestra desbordante.

La mujer, el vino y las bodas

Analicemos más detenidamente el pasaje. Las *bodas*[12] en la literatura bíblica significan la unión íntima de Dios con su pueblo. *Al tercer día* evoca la alianza en el Sinaí[13], la resurrección de Jesús y el comienzo de su misión en plenitud. El *tres* en Juan equivale siempre a un hecho importante, pero ya con sentido cristiano[14]. Las dificultades que han encontrado los exegetas en la explicación del relato creemos que pueden solventarse si se tiene presente el doble plano en el que se sitúa el autor.

Intentamos interpretar el pasaje desde los siguientes presupuestos: 1) Se trata de un suceso singular sobre el que el evangelista ha creado su relato literario-teológico. 2) Este hecho va a significar algo que en ese momento no se realiza ("todavía no ha llegado mi hora"). 3) María como Madre, significa la figura de la madre del Señor, pero también en ella se expresa el resto fiel del A.T., de donde procede Jesús. 4) Las tinajas de piedra para la purificación de los judíos representan la ley, también de piedra, que en estos momentos está vacía. El agua tendrá sentido purificador.

En los tiempos mesiánicos, según los profetas, esta función le correspondería al Espíritu. Pero ya ni siquiera hay agua. Por

---

12. “La boda sustenta y unifica los símbolos. El matrimonio es en el A.T. símbolo frecuente del amor de Yhwh por la comunidad, muchas veces personificada en la capital (Os 2; Is 1,21-26; 5,1-7; 49,54; 62; Ez 16; Bar 4-5). En el N.T. es símbolo de la unión del Mesías con la Iglesia (Ef 5,21-33; Mt 22,1-14; 25,1-13; Ap 12; 19,7-7; 21,2; 2Cor 11,1-4)” (L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino, Edición de estudio*, III, 236).
13. Cf. G. ZEVINI, *Evangelio*, 90.
14. Por lo demás esto mismo puede detectarse a lo largo del N.T.; cf. 1Cor 15,3-4; Hch 10,40; Mt 16,21; Lc 9,22.

ello lo primero que hay que hacer es llenarlas de ese elemento, es decir, restablecer las instituciones esenciales del judaísmo, a partir de las cuales Jesús, ante la súplica del resto fiel (María), va a realizar su obra. Aquí se halla el efecto de la súplica. 5) Por el tenor del relato, parece que Jesús iba a comenzar su proyecto al margen del judaísmo de su tiempo, que habría abandonado los ideales de los santos del A.T. Por ello, María en su representación, dice: "no tienen vino" (1,3). No dice: "No tenemos vino".

Si el evangelio de Juan es el resultado de un diálogo profundo con la sinagoga, aquí tendríamos uno de sus indicios. Juan dirá que Jesús no ha roto con el judaísmo de su tiempo, sino que lo ha incorporado a la obra mesiánica. Ese llenar la tinajas vacías supondría la incorporación de los oyentes de Jesús a los ideales del A.T. 6) La negativa de Jesús a la petición de María podría explicarse porque en el hecho base, que sustenta esta narración, María ha pedido a Jesús algo que a juicio de ella implica la realización plena de su mesianismo, o más bien, porque en la petición se prefigura la súplica urgente de los justos del A.T. para que las promesas se cumplan cuanto antes. Jesús le concede a su Madre la súplica, pero le advierte que se trata de un anticipo[15] de lo que tendrá lugar cuando llegue su hora (Pasión-Resurrección; cf. 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1); aunque la hora se inicia con la petición cumplida de la Virgen. Por tanto, la hora ha llegado y no ha llegado. Lo escatológico se ha introducido en el presente[16].

Haced lo que él os diga; palabras casi idénticas a las que pronunció el pueblo el día de la alianza del Sinaí (Ex 19,8), que puestas en los labios de María (representante además de los justos del Antiguo Testamento) suponen una estrecha co-

15. El mismo R. Bultmann ha reconocido la posible presencia de María en la teología joánica al sostener que la perícopa pudiera proceder de círculos interesados en la cuestión mariana (cf. *Das Evangelium*, 81[4]).

16. Por situarse en otra perspectiva exegética los autores han propuesto incontables hipótesis. Así en 1908 se recogía que al menos entre los católicos la respuesta de Jesús a su madre recibía más de doce interpretaciones: cf. M. De Tuya, *Biblia, Vb. Evangelios,* 310-315.

munión con los ideales del Mesías, al mismo tiempo que se mueve en una preciosa dinámica de fe.

El agua se convertía en vino, según parece deducirse del texto, en el momento que se sacaba, no dentro (v. 9); algo que recalcan muchos comentaristas; significa que la nueva economía tiene en cuenta la antigua, pero no es una mera deducción, es pura novedad. Juan intentaría mostrar la conexión de Jesús con el judaísmo oficial y su absoluta novedad; y, por otra parte, su más estrecha unidad con el resto fiel, aunque siempre sin merma de su plena novedad[17].

El final (v. ll), también ha de leerse desde esta doble perspectiva en que se sitúa todo el cuarto evangelio. Jesús con este milagro manifiesta su gloria. Esto en toda su plenitud tendrá lugar al tercer día, es decir, el día de la resurrección, pero ya ahora prende en el corazón de los discípulos la fe, por la que se adhieren a él. Pero como muestra todo el evangelio de Juan ésta se halla todavía en ciernes. Precisamente en los dos capítulos siguientes se va a hablar de este tema. En el diálogo con Nicodemo se nos dirá que sólo la fe es pura cuando uno se adhiere al crucificado (3,14-16). Esos dos capítulos quieren mostrar que la fe auténtica no puede venir por los signos, sino por la adhesión a Jesús, a su palabra, sin más.

La fe de los discípulos es ahora imperfecta, pero está abocada a la perfección, porque en Caná han contemplado los destellos de Jesús, pero todavía no su persona. Caná preanuncia las bodas de la Cruz (19,25-27) y de la mañana de Pascua (20,1-18), donde dos mujeres simbolizarán la fertilidad total: la Madre de Jesús, símbolo del A.T. que ha generado al Mesías, al discípulo amado, y María Magdalena, símbolo de la Iglesia que se desposa con Jesús en el huerto o jardín, que para un oriental hebreo recuerda la fertilidad, el jardín de Edén y el huerto del Cantar. María queda insertada en la historia salvadora de Jesús

17. La perspectiva de Juan con respecto a los sinópticos en este caso es muy distinta. "El vino nuevo, en pellejos nuevos" (Mc 2,22); cf. Mt 9,17; Lc 5,38. En Juan se da una cierta continuidad.

como pieza clave. Si acudimos al pasaje paralelo de junto a la cruz (19,25-27), observaremos que se la llama madre del discípulo, del mismo modo que aquí se la denomina madre de Jesús. Allí, al final, se dice que el discípulo "la acogió como una de las cosas más preciosas"[18]. Entre las posesiones fundamentales que constituyen al seguidor de Jesús se halla María.

Ciertamente, María en nuestro caso simboliza los orígenes de Jesús. Por tanto, en ella se figura el A.T. Al discípulo se le advierte que entre las realidades que le fundan se halla el A.T. Pero ya hemos dicho que María no puede ser únicamente un puro símbolo. Por ello se ha de admitir que ella como realidad personal entra de lleno en la vida del discípulo[19].

Al final de las bodas de Caná tenemos ya una nueva familia. Hasta ahora se decía de sus discípulos que se adhirieron a él. Ahora se añade algo más: "Después bajó a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días" (2,12).

La afirmación de que no se quedaron allí muchos días parece que quiere significar que el grupo como tal se disolvió pronto[20]. Es muy probable que en los hermanos de Jesús se figure a los judíos, que en un principio vieron en Jesús la rea-

---

18. Esa parece ser la traducción más exacta de las palabras griegas “εἰς τὰ ἴδια”; cf. I. De La Potterie, *Las palabras de Jesús “he aquí a tu madre" y la acogida del discípulo (Jn 19,37b)”*, en *La verdad*, 187-218.
19. Así lo ha entendido la tradición de la Iglesia y no parece que pueda ser otra la lectura de los dos pasajes joánicos que reservan para ella un cierto protagonismo (2,1-12; 19,25-27). María “es el punto de unión de la sinagoga y de la Iglesia. La orientación hacia el pasado se expresa en las fórmulas medievales: *Figura Synagogae* y *Consummatio Synagogae*; pero en el texto de Gerhoh von Reichersberg estas dos orientaciones encontradas se presentan *juntamente:* ‘Fuit ac permanet... Beata Virgo Maria... consummatio Synagogae (...) et *Ecclesiae Sanctae* nova incoatio’” (I. De La Potterie, *María*, 279).
20. “Es la primera vez que los tres grupos aparecen juntos; se ve así su carácter sintético. La madre, el Israel fiel, de donde procede humanamente Jesús... Los hermanos (su gente) no apreciarán su obra y serán hostiles a él (7,3-9)... Los discípulos son los que ya se han adherido a Jesús” (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio,* 159).

lización del nuevo Israel. Pero pronto no participarán de sus ideales (7,6). Sólo quedarán Jesús, sus discípulos y la Madre como consta en los finales del evangelio (cap. 19-21).

Por los sinópticos sabemos que el centro de operaciones de Jesús fue Galilea (Cafarnaúm). Juan cambia la perspectiva: no va a tener un centro fijo; y subirá de inmediato a Jerusalén. A partir de las bodas de Caná, Jesús emprende su misión con una nueva famila: el grupo al que nos hemos referido.

El suceso y narración de las bodas de Caná ponen de relieve que la obra de Cristo tendrá carácter de Nueva Alianza, de dimensión nupcial[21]. Como ya hemos dicho, Caná (2,1-12), el episodio de la cruz (19,25-27) y el encuentro con María Magdalena (20,1-18) forman una cierta unidad temática que explica el sentido de la obra de Jesús.

Las bodas de Caná y el Israel de la época de Jesús

En concreto, Caná aclara que el judaísmo de la época de Jesús estaba exhausto. Las tinajas dispuestas para la purificación de los judíos estaban vacías. No había agua para purificar. Recuérdese a este respecto el testimonio del Bautista: "Yo bautizo con agua, pero en medio de vosotros está uno a quien no conocéis que viene detrás de mí" (1,26-27).

La petición de María deja adivinar el problema al que hemos aludido más arriba: la posible ruptura del Mesías con las instituciones de Israel. No se olvide que los evangelios y más en concreto Juan retrotraen muchos de los problemas de sus comunidades a la época de Jesús. Cuando Juan escribe, la ruptura con el judaísmo rabínico se había consumado. Salvo raras excepciones, las autoridades religiosas de Israel se habían

21. "*Nupcias* como la forma más íntima de la unidad de la divinidad y de la humanidad y de la humanidad en Cristo (según San Agustín); nupcias como misterio fundamental entre Cristo como el segundo Adán, y María como la segunda Eva (...); nupcias como forma fundamental del Nuevo Testamento a partir de San Juan Bautista (Jn. 3;29), hasta el significado final del mismo Testamento [Ap. 19; 7-9]..." (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 91).

opuesto a Jesús en nombre de la Ley; esto ciertamente debió suscitar no pocas preguntas sobre dónde se encontraba el verdadero Israel. Indudablemente, Juan sostendrá que Jesús conecta con las promesas o, mejor, promesa del A.T. Pero, ¿desde dónde se hace la conexión? Al fondo de esta problemática puede hallarse la súplica de María. El llenar las tinajas de agua indica que el milagro se va a hacer desde las instituciones israelitas. La conversión en vino significa que tendrán que ser sobrepasadas.

En este contexto de sentido cobra un significado especial la figura de María, que representa lo más puro del A.T., a la vez que abre su existencia a las esencialidades del Nuevo[22].

El nuevo culto (2,13-22)

13 Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén.
14 Y encontró en el templo a los vendedores de bueyes, ovejas
y palomas, y a los cambistas en sus puestos. 15 Haciendo un
látigo con cuerdas, echó a todos fuera del templo, con las ove-
jas y los bueyes; desparramó el dinero de los cambistas y les
volcó las mesas; 16 y dijo a los que vendían palomas: "Quitad
esto de aquí. No hagáis de la casa de mi Padre una casa de
mercado." 17 Sus discípulos se acordaron de que estaba escrito:
El celo por tu casa me devorará.
18 Los judíos entonces replicaron diciéndole: "Qué signo nos
muestras para obrar así?" 19 Jesús les respondió: "Destruid este
santuario y en tres días lo levantaré." 20 Los judíos le con-
testaron: "Cuarenta y seis años se ha tardado en construir este
santuario, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?" 21 Pero él habla-
ba del santuario de su cuerpo. 22 Cuando fue levantado, pues,
de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había

22. "En sus gestos y en su diálogo la Virgen y Cristo, superando ampliamente el plano terreno y material de los festejos locales, sustituían a los jóvenes esposos de Caná, para convertirse ellos en el esposo y la esposa espirituales del banquete mesiánico" (J. P. CHARLIER, *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique*, Bruselas-París, 1959, 77); citado por G. ZEVINI, *Evangelio*, 98.

dicho eso, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús.

De igual forma que el signo de las bodas de Caná representa el proyecto de Jesús bajo la imagen de unas bodas, una nueva alianza, el del templo se refiere al nuevo culto. El nuevo grupo se dirige a un nuevo culto. Todo se mueve dentro de absoluta novedad[23].

Este suceso viene situado por los sinópticos al final de la vida de Jesús (Mt 21,12-14; Mc 11,15-17; Lc 20,9-11) y constituirá una de las acusaciones del juicio a tenor del relato de Marcos 14,57-58 y Mateo 26,60-62, y una de las causas de su muerte. Juan, por el contrario, lo sitúa al comienzo de la vida pública y no alude, como es obvio, a que esta actitud influyera en su condena.

Hasta hace poco era frecuente entre los estudiosos inclinarse por la postura de los sinópticos: Jesús purificó el templo la última semana de su vida; hoy algunos[24] piensan que la razón le asiste a Juan. Los sinópticos se vieron obligados a situarla al final porque sólo hacen subir a Jesús a Jerusalén una sola vez[25]. Posiblemente Juan la ha fijado al comienzo por motivos redaccionales. El proyecto del evangelio se dirige hacia unas bodas (alianza nupcial) y un nuevo templo (nuevo estilo de relacionarse con Dios)[26].

Literariamente hablando, en Juan la situación del hecho es perfecta. Juan quiere indicar a sus lectores hacia dónde se diri-

23. Resumiendo, parece claro que tanto el milagro de Caná como la purificación del templo son signos que significan la misma verdad fundamental: que Cristo ha venido a inaugurar un nuevo orden religioso" (C. H. DODD, *Interpretación*, 304).
24. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 197[6].
25. Sobre el sentido de la purificación del templo cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 190-195.
26. "El episodio del signo del templo, narrado en el estilo sintético y sencillo de Juan, se relaciona con el de Caná de forma que constituyen un díptico. En ambos casos Jesús da un paso de lo viejo a lo nuevo, de lo provisional a lo definitivo, y los discípulos creen en su palabra (2,11.22)" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 101).

ge la intencionalidad de Jesús: el nuevo culto. Este nuevo culto estará destinado a todas las clases de hombres. El evangelio va a hablar enseguida de un judío (3,1ss), una samaritana (4,1ss), un pagano (4,46-54): los tres grupos que para el evangelista constituían la entera especie humana. El nuevo culto ha de servir para todos, tiene que universalizarse. Juan estaría aquí en la línea de Marcos, que a la afirmación de los otros sinópticos: "Mi casa será llamada casa de oración", añade: "para todas las gentes" (Mc 11,17).

No cabe en la mente de Jesús que los sacrificios de animales tengan nada que ver con el culto al Padre: "No hagáis de la casa de mi Padre una casa de mercado" (2,16). La comunidad de Jesús no reconoce en ese lugar el culto que el Padre exige. Más tarde, en el capítulo cuarto, Jesús explicará a la Samaritana la naturaleza de la adoración de Dios (4,23).

Tampoco esa pascua será la pascua de Yahvé, es la pascua de los judíos, término despectivo en Juan, y que nunca era de ese modo denominada en el A.T. Pascua de los judíos[27], templo de los judíos.

Jesús se encuentra con los vendedores y los cambistas que ayudaban a proporcionar los animales y todo lo necesario para el sacrificio. El acto mesiánico no va a tener por objeto los abusos que estos pudieran cometer, sino el comercio como tal y los animales a los que Jesús expulsa del templo. El culto de Dios, que es Padre, no tiene nada que ver con sacrificios de animales; el espíritu filial es la única actitud sacrificial.

Jesús expulsa a todos del templo. Para ello hizo una especie de látigo. "Como un látigo"[28] dicen los testigos más antiguos del texto joaneo. Esto indica que el látigo más que para herir era para significar el sentido de su acción[29]. Al echar a los

---

27. "La fórmula 'la pascua de los judíos' da a entender ya la distancia de Jn respecto del judaísmo y de sus ritos cúlticos. Entre tanto los cristianos ya celebraban muy probablemente su propia pascua" (J. BLANK, *El Evangelio.* tomo primero a, 221-222).
28. Así leen los P^{66}, P^{75} y otros testimonios muy antiguos.

animales destinados al sacrificio, deja entrever que vamos hacia otro tipo de culto. El esparcimiento de las monedas indica que el dinero tampoco tiene nada que ver con el culto del Padre. Llama la atención que a las palomas no las arroje fuera, sino que ordena a los vendedores que sean ellos quienes las hagan salir. Quizás se deba al respeto y significado que este animal tenía en Israel o tal vez por delicadeza con los pobres, ya que era el animal que ellos podían ofrendar[30]. Arrojó, como hemos dicho, también a los cambistas que se hallaban allí sentados, afincados; es decir, vivían del culto y lo controlaban.

El evangelista quizás quiera insinuar algo más: el templo era un auténtico banco[31]. Así era en efecto. Sabemos que las grandes familias sacerdotales controlaban las muchas finanzas que les aportaban los tributos obligatorios de todos los judíos así como las donaciones gratuitas. Los sinópticos pondrán en labios de Jesús una cita de Jeremías en que se denomina al templo "cueva de bandidos" (Jr 7,11). Jeremías se queja de la opresión en que vivían muchos a causa de los ricos que aquietaban su conciencia con el culto del templo, olvidando la justicia y la humanidad.

---

29. "El azote (...) era un símbolo proverbial para designar los dolores que inaugurarían los tiempos mesiánicos. Se representaba al Mesías con el azote en la mano para fustigar los vicios y malas prácticas. El gesto de Jesús era, pues, una señal mesiánica transparente: se revela en el templo como Mesías, respondiendo al texto de Zac 14,21, donde anunciando el día del Señor, se afirma: 'y ya no habrá mercaderes en el templo del Señor de los ejércitos aquel día'. La manifestación de Jesús es inequívoca" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 165-166).
30. "La paloma era el animal usado en los holocaustos propiciatorios (Lv 1,14-17) y en los sacrificios de purificación y expiación (Lv 12,8; 15,14.29), especialmente si los que habían de ofrecerlos eran pobres [Lv 5,7; 14,22.30]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 167).
31. Acerca de las riquezas del templo véase el *excursus* que J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 936-938 dedican a este asunto. Transcribimos sólo unas líneas: "El tesoro hacía las funciones de banco; en él se depositaban bienes de particulares, sobre todo de la aristocracia de Jerusalén, en especial de las altas familias sacerdotales. Los fondos del templo, unidos a sus propiedades en terrenos y fincas, hacían de él la mayor institución bancaria de la época. Para dar una idea de las riquezas que encerraba el templo, baste recordar los datos compilados por J. Jeremias sobre la cantidad de oro que ostentaba" (938).

Juan, con la expresión "casa de mercado", posiblemente diga más. El culto se ha convertido para muchos en un negocio. Un mercado no tiene nada que ver con el culto que Jesús predica del Padre. No se trataba de un mercado más o menos justo, es que el templo desde esa perspectiva no tenía sentido. Al igual que la higuera (Mc 11,12-14; 20-22 y par), que Jesús manda secar, y que está simbolizando el templo, ahora esta expulsión de todos los que procuraban los sacrificios del templo tiene el mismo significado: carencia total de sentido. Pero además de esto, el gesto de Jesús insinúa que a Dios no se le puede comprar[32].

Tal actitud exigía una respuesta. En ella Jesús se declara a sí mismo el verdadero templo (2,14). El texto aquí procede de forma ambigua aludiendo a la muerte de Jesús y a la destrucción del templo material; al final quedará únicamente el Jesús glorioso: el verdadero templo de Dios. Sólo desde lo que significa esa realidad se puede ofrendar a Dios un culto auténtico.

Jesús no quiere purificar el templo como hacían los profetas, sino manifestar el sentido más profundo del mismo: el lugar donde habita Dios y su revelación; únicamente desde ella, desde esa palabra que sale de Jesús, Dios se aplaca. Pero es más, posiblemente el evangelista está insinuando una vinculación que desborda la mera aceptación de la palabra de Jesús, se trata de una vinculación de intimidad casi material con él; para unirse a Dios hay que acercarse a él, introducirse en él, como hacía el israelita con la tienda y el templo. Pero para ello tiene que ser destruido su cuerpo material: "Destruid este santuario". Destruido su cuerpo, Jesús mismo construirá otro Templo, el de su cuerpo resucitado; el templo de Jerusalén ya no tendrá sentido, e incluso será materialmente destruido por los romanos[33].

---

32. "Pero este bursatilismo externo del templo santo de Jerusalén es tan sólo el signo exterior de aquello de que están llenas todas las páginas del Antiguo Testamento: el tráfico continuo del pueblo elegido con su Dios, para sacar ganancia de él" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 98).

33. "Así, pues, el sentido de la imagen en Juan es éste: Jesús en persona es el nuevo templo, el lugar de la presencia de Dios. Y lo es ciertamente como crucificado, resucitado y glorificado" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero a, 228).

Jesús es la auténtica morada de Dios, la tienda, el *Sancta Sanctorum*. Juan ha distinguido entre el conjunto de las edificaciones del templo (Ἱερόν), del lugar más sagrado, separado del resto por la cortina (Ναὸς), lugar que dice Jesús que será él mismo después de su resurrección. Más tarde veremos que sólo se adora al Padre auténticamente si se hace en espíritu y en verdad; es decir, en el Espíritu Santo, que es el Espíritu, y en la Verdad, que es Jesús (4,23-24). Jesús es el templo, la casa del Padre, donde se halla la verdad, que es él mismo, y de donde dimana el Espíritu, porque éste es "el Espíritu de la Verdad" (14,17). El Cristo glorioso quedará de esta forma convertido en la concentración de Dios para el hombre.

Introducción temática (2,23-25)

> 23 Mientras estuvo en Jerusalén, por la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre al ver los signos que realizaba.
> 24 Pero Jesús no se confiaba a ellos porque los conocía a todos
> 25 y no tenía necesidad de que se le diera testimonio acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre.

Estos versículos sirven de introducción a los capítulos 3-4 que cierran la primera parte del evangelio. Se plantea en ellos el sentido de la fe o la naturaleza de la auténtica adhesión a Jesús. Literariamente se conexionan con el capítulo tercero por la palabra hombre. Al hablar del conocimiento pleno que Jesús tiene del interior del ser humano, dice Juan: "Y no tenía necesidad de que se le diera testimonio acerca de los *hombres*, pues él conocía[34] lo que hay en el *hombre*" (2,25)[35]... Y comienza el capítulo tercero: "Había entre los fariseos un *hombre*".

34. Bultmann piensa que el evangelista se refiere al conocimiento que tenían los así llamados 'hombres divinos' del helenismo (cf. *Das Evangelium*, 71[4]).
35. "A propósito del conocimiento humano de Jesús hemos de indicar una vez más que no se trata de una omnisciencia abstracta de Jesús –en la forma en que la discutía la dogmática antigua– sino del conocimiento peculiar del Jesús Mesías, conocimiento de carácter carismático y pneumático, sobre su cometido específico. Justamente cuando aceptamos que

Además del tema de la fe se abordará también el problema del hombre. En efecto, van a venir a Jesús tres personajes: Nicodemo (3,1-36), representante del judaísmo, la Samaritana (4,1-42), de los herejes de Samaría y el funcionario real (4,43-54), de los paganos.

Jesús conoce cuanto acontece en el fondo del hombre y va a llegar hasta allí. Juan enseñará que la humanidad no resolverá su problema más radical, si no acepta el proyecto de Jesús. Pero éste ha de ser asumido tal como Jesús le propone, no como el hombre pretenda interpretarlo. Se deja entender con la historia de estas tres figuras que la persona de Jesús es fascinante y que cada uno de estos personajes está dispuesto a acercarse a ella con una interpretación previa. Este acercamiento no es válido, no resuelve el problema. Jesús ha de ser aceptado tal como él se propone[36]. Sólo así la pregunta que brota desde el interior quedará resuelta y el hombre, saciado.

En seguida se advertirá que es posible una adhesión humana a Jesús; a causa de los prodigios que realiza se comprueba que Dios está con él (3,2). Esta actitud no es la correcta. Por eso afirmará Jesús que es necesario un nuevo nacimiento (3,2). La adhesión a él no puede encontrar su apoyatura última en sus milagros; hay que aceptar a un crucificado y para eso se necesita un impulso interno que traspase toda la letra del A.T. Ese salto lo produce el Espíritu.

En Jerusalén, en esta primera pascua, muchos se adhirieron a Jesús por los signos que hacia, pero Jesús no se confiaba; no se les entregaba. La adhesión de estos judíos se dirigía a un personaje que no existía[37]. Implícitamente, estaban rechazando

---

ese saber no se refiere a todas las cosas posibles... justamente entonces es cuando la interpretación joánica cobra un sentido útil" (J. BLANK, *El Evangelio,* tomo primero a, 236-237).

36. Parece que de estas tres figuras, solo el funcionario real, como veremos, alcanzará la adhesión plena que le gusta a Jesús.

37. "Los versículos 24-25 nos dicen que la fe producida por los signos de Jesús, de que se habla en el v. 23, no es satisfactoria. Como veremos (...), aquí se describe una reacción intermedia. Es mejor que la ceguera hostil

la crucifixión, "escándalo para los judíos". El nuevo nacimiento está íntimamente relacionado con la cruz. El nacimiento de lo alto es nacer del Cristo alzado: "Y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,32). "Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy" (8,28).

Del Cristo alzado van a surgir el agua, la sangre y el Espíritu. Las tres realidades que generan al cristiano (1Jn 4,6-8). Jesús conoce lo que hay en el hombre. Cuando éste se acerca a lo religioso, intenta que ello le resulte comprensible. Nicodemo se va a acercar a Cristo en la noche, es decir, dispuesto aceptarlo si le convence desde sus propios criterios.

---

de los 'judíos' en la escena del templo, pero no llega a la calidad de la fe que demostraron en Caná los discípulos (2,11), que a través del signo llegaron a conocer la gloria de Jesús" (R. E. Brown, *El Evangelio, I-XII,* 320).

CAPÍTULO 3

NICODEMO O EL JUDAÍSMO FRENTE A JESÚS

El diálogo de Jesús con Nicodemo representa en la mente de Juan la dificultad que tiene un judío para la aceptación de Jesús. Se trata de un judío que quiere compaginar el judaísmo y la persona de Jesús. Jesús le va a proponer un nuevo nacimiento; una nueva visión de las cosas, hacia la que se dirigía el judaísmo verdadero, leído en su profundidad[1]. Nicodemo era el representante de aquellos judíos inquietos, que veían en Jesús un signo del Dios de Israel, en contraposición de aquellos otros que le rechazaban sin más (Jn 7,48. 50-52). Sin duda, es un personaje histórico (7,50; 19,36), pero en el evangelio de Juan es la representación del judaísmo abierto. El capítulo tercero, como todos los suyos, está tan elaborado que es difícil reconstruir el diálogo original que le ha dado pie para su composición[2].

En el estado actual del texto se pueden distinguir cuatro secciones bien trabadas[3]: 1) 1-12 donde se halla el diálogo propiamente dicho. En ese espacio Jesús pronuncia tres veces las palabras "en verdad, en verdad te digo". Afirmación que en los escritos joaneos indica la más absoluta seguridad. 2) 13-21 es un

1. “Por otra parte, como Nicodemo representa a la *élite* del judaísmo, el lector reconoce en este texto una preocupación primordial de los cristianos en tiempos del evangelista: ¿por qué el judaísmo no llegó a abrirse al misterio de Jesús?” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 222).
2. Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio,* I-XII, 330-333.
3. Algunos autores encuentran dificultad en la unidad de este capítulo y hacen diversas trasposiciones en el texto en pos de una determinada uniformidad; cf. algunas opiniones al respecto en X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 223[3].

monólogo en el que se expone la revelación de Jesús, aquella que no se podía deducir del A.T., y que Jesús denomina "cosas del cielo" (3,12): "Si al deciros cosas de la tierra no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas de cielo?". Las cosas de la tierra se refieren a cuanto acababa Jesús de decir a Nicodemo, las del cielo son las que ahora va a revelar. 3) 22-30 abordan una discusión acerca de la superioridad del bautismo de Jesús sobre el de Juan, así como la perplejidad de los discípulos del Bautista por el éxito de Jesús ante la gente[4]. El Bautista proclamará la superioridad de Jesús y se confesará el precursor del Mesías y el amigo del novio, que se alegra al escuchar su voz y al contemplar cómo Cristo resplandece y él se extingue: "Es preciso que él crezca y que yo disminuya" (3,30).

El Bautista representa la verdadera apertura del judaísmo, que se considera como una preparación para el desarrollo de la nueva alianza (boda)[5], que ya habían anunciado los profetas. En cambio, Nicodemo no admite novedad alguna; el judaísmo es una realidad cerrada en si misma; si algo sucede, ha de controlarse desde sus estructuras; lo importante no es la novedad, sino el pasado, se trata de una visión diametralmente contraria a la de Juan Bautista. 4) 31-36; estos versículos son una explicitación que el Bautista hace de las palabras que acaba de pronunciar, al igual que anteriormente había hecho Jesús; es la confesión cristiana del Bautista, con las que hace enmudecer a sus discípulos[6].

---

4. Algunos se extrañan de esta intromisión del Bautista en el discurso de Nicodemo y resuelven la duda hablando de diversos estratos precedentes, ahora conjuntados. Pienso que, literariamente consideradas las cosas, la presencia del Bautista es una de las formas de afirmar que la incapacidad de Nicodemo de aceptar a Jesús desde la teología del A.T. es más ficticia que real, pues el Bautista, expresión del mismo, se ha pasado a Jesús: “Es preciso que él crezca y que yo disminuya” (3,30).
5. “En los versículos 29-30, las afirmaciones del Bautista se elevan hasta alcanzar una verdadera grandeza de himno, cuando habla del Mesías como del ‘esposo’ mientras se designa a sí mismo como ‘amigo del esposo’... Sin duda alguna, subyacen aquí las representaciones del tiempo de la salvación mesiánica como una boda...” (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero a, 301).

El evangelista habría querido expresar que la fe de Nicodemo, que se cree un verdadero israelita, en realidad no corresponde al auténtico judaísmo. Israelita auténtico es el que se abre al mensaje de Jesús, idea que apoya, como acabamos de decir, Juan Bautista, símbolo de toda la tradición profética. Al principio del evangelio las autoridades de Jerusalén interrogan a Juan por su identidad. Ahora Juan lo confiesa más claramente; él, el representante último del A.T., no es más que un precursor del Mesías, el amigo del novio (3,29), que es Jesús, enviado de Dios, Hijo del Padre, con posesión plena del Espíritu. Al final se hace una confesión trinitaria. Veremos que el próximo diálogo de Jesús con la Samaritana finaliza también en una confesión trinitaria. Jesús es el portador del misterio original.

Estas confesiones las hace el Bautista antes de ser encerrado en la cárcel (3,24). ¿No será una alusión a que Juan fue silenciado por la autoridades judías? El cuarto evangelio no hablará de las autoridades civiles como responsables de su detención. Israel no ha querido escuchar al Bautista, representante de la institución profética y, por consiguiente, no ha aceptado a Jesús. El Precursor afirmará: "El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído" (Jesús no sólo "sabe", como diría Nicodemo; "ha visto y oído", tiene experiencia), "y su testimonio nadie lo acepta" (3,32).

Puede extrañar que el evangelista ponga estas palabras en boca de Juan Bautista. Es evidente que no es posible que el Bautista las haya pronunciado. El autor quiere decir que el Bautista apoya el misterio de Jesús y que considera ese misterio como algo estrechamente unido a la revelación de Israel. Jesús no rompe el judaísmo, sino que lo conduce a su cumplimiento o, mejor, lo lleva a su identidad. Se trata de un desarrollo al estilo joánico de la predicación del Bautista sobre Jesús[7].

---

6. No veo, pues, motivo alguno para inmutar el orden del discurso, reservando para el final del mismo 22-30, como hacen algunos autores, entre ellos R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio,* I, 485-491.

7. "Pero sí hemos podido hacer una importante constatación: que la comunidad juánica no se ha apartado del judaísmo ni teológicamente, ni reli-

Así, literariamente, se da una perfecta unidad y armonía en este capítulo tercero. Nicodemo se queda sin argumentos. El paso del judaísmo al cristianismo tiene que darlo el Espíritu. Pero el evangelista introduce un nuevo elemento: el de las actitudes (3,19-21). Cualquier oposición a la persona de Jesús en última instancia remite a una existencia no limpia. La existencia entera, redimensionada en su totalidad por la conciencia subjetiva recta, siempre conduce a Jesús, es decir, queda abierta de par en par a su persona. El evangelista cree que no son las ideas religiosas las que han determinado la cerrazón ante la persona de Jesús; es la conducta[8], la búsqueda o no búsqueda de la verdad: "El que obra la verdad va a la luz" (3,21).

Diálogo de Jesús con el judaísmo (3,1-12)

1 Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo,
magistrado judío. 2 Fue éste a Jesús de noche y le dijo: "Rabbí,
sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie
puede realizar los signos que tú realizas si Dios no está con
él." 3 Jesús le respondió:
"En verdad, en verdad te digo:
el que no nazca de nuevo
no puede ver el Reino de Dios."
4 Dícele Nicodemo: "¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?
¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?"
5 Respondió Jesús:
"En verdad, en verdad te digo:
el que no nazca de agua y de Espíritu
no puede entrar en el Reino de Dios.

---

giosamente ni tampoco, por lo menos desde su punto de vista, cristológicamente. Y por tanto es el judaísmo juánico el que juzga al judaísmo oficial. La visión y la crítica del judaísmo fariseo que tenemos en EJ se da a partir de la fe en Jesús precisamente en cuanto que es el realizador del judaísmo" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *Jesús*, 154-155).

8. Sobre la interpretación de estos versículos se dan diversas opiniones. La mía queda claramente fijada en el texto. Conviene aclarar que esa actitud del hombre proviene ya de la gracia. Véase toda esta problemática en X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 247-253.

6 Lo nacido de la carne, es carne;
lo nacido del Espíritu, es espíritu.
7 No te asombres de que te haya dicho:
Tenéis que nacer de nuevo.
8 El viento sopla donde quiere,
y oyes su voz,
pero no sabes de dónde viene ni a dónde va.
Así es todo el que nace del Espíritu."
9 Respondió Nicodemo: "¿Cómo puede ser eso?"
10 Jesús le respondió: "Tú eres maestro en Israel y ¿no sabes estas cosas?
11 "En verdad, en verdad te digo:
nosotros hablamos de lo que sabemos
y damos testimonio de lo que hemos visto,
pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio.
12 Si al deciros cosas de la tierra,
no creéis,
¿cómo vais a creer
si os digo cosas del cielo?

Ya hemos dicho que el diálogo de Jesús con Nicodemo en la estructura del cuarto evangelio reviste sentido simbólico. Se trata del diálogo entre la doctrina de Jesús "comprendida" desde la luz pascual y la sinagoga, que siente cierta inquietud por la persona del Señor. Determinar el trasfondo del posible diálogo original, si es que aquí no se recoge el diálogo de Jesús con algunos fariseos, hoy resulta una empresa imposible[9].

El primer símbolismo lo encuentran los autores en el vocablo "noche". Aunque no es improbable que los rabinos se acercaran a Jesús en la noche para no ser descubiertos, o que aluda a la costumbre de escrutar la Ley durante la noche, el dinamismo del diálogo le da el significado de oscuridad, tinieblas, lejanía de Cristo, dado que en otros lugares del evangelio tiene este sentido[10]. El rabino (el judaísmo que él representa) se acerca a

9. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, I-XII, 330-333.
10. "El término 'noche' en el evangelio de Juan tiene un valor simbólico y constantemente negativo: 3,2; 9,4; 11,10; 13,30. Cf. también el paralelis-

Jesús en la oscuridad, no ve la luz. Donde está Jesús no hay oscuridad. Si se acerca de noche, no logrará descubrirlo. Parece que existe un paralelismo entre este acercarse de noche y aquellas palabras del mismo diálogo: "Y el juicio está en que la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz... El que obra la verdad, va a la luz" (3,19-21). Juan estaría aludiendo no tanto a problemas de fe cuanto a hechos de existencia. Con la fe que uno posee, si se vive en plenitud, se desemboca en Cristo. Nicodemo se aproxima al Señor de noche, sin la disposición interior de acogerlo, de abrirse a él[11].

Para abrirse a Jesús, el cambio que Nicodemo ha de dar tiene que ser tan brusco que supone un nuevo nacimiento, nacer de nuevo[12]. No es suficiente la conversión. Término que no usará Juan por considerarlo muy imperfecto para significar la apertura a Cristo. No es que el judaísmo no desemboque en Cristo, es que Nicodemo no acepta el dinamismo del Espiritu, la nueva alianza de la que hablaron los profetas.

Y enseguida Jesús determina ese nacer de arriba o de nuevo con la expresión, "nacer de agua y de Espíritu". Expresión de difícil interpretación, que ha dividido a los autores. En primer lugar, se ha llegado a suponer que el término agua está interpolado[13]; pero no existe ningún manuscrito que apoye esta tesis. A mi juicio, el versículo presupone un doble estadio, que en la mente del evangelista forma una estrecha unidad.

---

mo de 3,20-21: 'no venir a la luz' y 'venir a la luz'" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 112).

11. Toda esta problemática se esclarece en parte en algunas secciones de los capítulos 5 y 8. Particularmente significativo es 5,44: "¿Cómo podéis creer vosotros que aceptáis gloria unos de otros, y no buscáis la gloria que viene del único Dios?". En este texto y otros paralelos de los capítulos citados se halla la respuesta al sentido de las obras malas de 3,19-21.
12. El término empleado por el evangelista (ἄνωθεν) significa de nuevo y de arriba. El autor ha utilizado intencionadamente este término para significar el doble sentido (3,3).
13. Así R. BUTLMANN e I. DE LA POTTERIE. Véase el estudio de este último en colaboración con S. LYONNET, *La vida*. A él remitimos para ver las opiniones de los distintos autores sobre nuestro versículo en cuestión.

En el primero, las palabras se refieren directamente al momento de Nicodemo. Agua y espíritu son dos realidades –cosas de la tierra– que él debía conocer. Agua en este caso se refería a las purificaciones tan frecuentes en el A.T. y espíritu a la promesa de los profetas para los tiempos escatológicos. Pero esta realidad, de alguna forma se significaba en algún momento del A.T., donde los dos elementos se conjuntan[14].

En el segundo, ya se piensa en el bautismo cristiano y en el Espíritu Santo. En este sentido, aceptamos la interpretación de I. de la Potterie. Dicha interpretación pone de relieve la participación del cristiano en el nuevo nacimiento. Se acerca al bautismo movido por la fe, y por esta misma fe, prosigue haciendo suyas las exigencias del bautismo. Y todo ello como fruto del Espíritu[15].

Jesús por el momento no dice nada nuevo de sí mismo. Cuanto afirma lo podía entender Nicodemo por su lectura de la Biblia. "Si al deciros cosas de la tierra no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo?" (3,12). Esta es la noche de Nicodemo; ni siquiera cree en el A.T. Él, como maestro que era en Israel, debía conocer el fracaso de la Antigua Alianza y la promesa de Dios para el futuro de una nueva forma de vivencia y de comportamiento del hombre frente a Dios, mediante el Espíritu, que se iba a difundir. Esto ya lo habían señalado algunos profetas.

Nicodemo se encontraba en la noche, en sí mismo, en la moral de las obras y en la religión del raciocinio. Cree saber

14. "En Ezequiel la asociación de 'agua' y 'espíritu' evocaba un versículo inicial del relato de la creación (Gén 1,2) y, consiguientemente, todo el relato del Génesis; esta asociación sugería en su profecía que el don del Espíritu correspondería a una creación nueva" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 232); cf. Ez 36,25-27.

15. "El interés de esta interpretación es que pone de relieve la participación del creyente en la vida sacramental. El nuevo nacimiento no es solamente el efecto de un rito: además de la acción objetiva del sacramento, Jn 3,5 subraya también la parte subjetiva del que lo recibe. El hombre que es llamado a convertirse en hijo de Dios debe disponerse a ello por la fe" (*La vida*, 65).

que Dios está con Jesús por las señales que realiza: "Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro porque nadie puede realizar los signos que tú realizas si Dios no está con él" (3,2). Esta fe de Nicodemo está llena de ambigüedades y de inexactitudes. Aceptación de Jesús por la lógica, no por la fe. Llama a Jesús un Rabí, un maestro más: Jesús no se sitúa en la línea del rabinismo, sino de la revelación. Y sobre todo, Nicodemo no pronuncia la palabra mágica del evangelio de Juan: Hijo. Jesús es el Hijo.

Nicodemo sabe ya todo de Jesús, no está inquieto por su persona; no pregunta, le acepta como él le comprende. No viene a dialogar, sino a confesarle a Jesús su aceptación. Pero Jesús no recibe esta confesión y por eso comienza a manifestarse a sí mismo. De los que tienen la fe de Nicodemo, dice el evangelista: "Muchos creyeron en su nombre al ver los signos que realizaba. Pero Jesús no se confiaba a ellos porque los conocía a todos y no tenía necesidad de que se le diera testimonio acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre" (2, 24-25).

Ese conocimiento de lo íntimo del hombre parece que remite a la no rectitud de la conciencia, que encuentra su manifestación externa en creer en una religión que se apoya en señales y se queda en ellas, mientras que la conciencia limpia irá más allá de las señales para desembocar en la persona misma de Jesús, dinamismo en el que se desenvuelve el evangelio de Juan.

El misterio central de Jesús (3,13-21)

13 Nadie ha subido al cielo
sino el que bajó del cielo,
el Hijo del hombre.
14 Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto,
así tiene que ser elevado el Hijo del hombre,
15 para que todo el que crea
tenga en él la vida eterna.

16 Porque tanto amó Dios al mundo
que dio a su Hijo unigénito,
para que todo el que crea en él no perezca,
sino que tenga vida eterna.
17 Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo
para juzgar al mundo,
sino para que el mundo se salve por él.
18 El que cree en él, no es juzgado;
pero el que no cree, ya está juzgado,
porque no ha creído
en el nombre del Hijo unigénito de Dios.
19 Y el juicio está
en que la luz vino al mundo,
y los hombres amaron más las tinieblas que la luz,
porque sus obras eran malas.
20 Pues todo el que obra el mal
aborrece la luz y no va a la luz,
para que no sean censuradas sus obras.
21 Pero el que obra la verdad,
va a la luz,
para que quede de manifiesto
que sus obras están hechas según Dios."

Jesús es el verdadero Revelador de Dios, porque hasta el presente nadie ha subido al cielo; todos han sido hombres formados en la ley o a quienes Dios revelaba sus secretos: Abraham, Moisés[16], etc., en cambio, Jesús ha estado en el cielo, es el Hijo único que se ha recostado en el seno de Dios; ha visto su "rostro". "A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (1,18). Primera afirmación: Jesús se halla en una situación muy superior a cualquier personaje del A.T. Él no sólo ha oído, se

16. "En primer lugar se excluye que alguien haya subido al cielo. Hay una discreta alusión a Moisés a quien las tradiciones judías atribuían una subida al cielo. A la vez hay ya una indicación a la futura ascensión de Jesús que sí será una verdadera Ascensión al cielo. La razón de esta única Ascensión es que Jesús es el único que ha bajado del cielo. La referencia a la trascendencia de Jesús es nítida" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 181).

le ha revelado la palabra; él es la palabra, ha visto, tiene experiencia inmediata[17].

Es el Hijo del Hombre; ese ser que, según el profeta Daniel (7,13-14), Dios ha constituido Señor de la historia. Pero ese personaje, lleno de poderío, tiene que ser crucificado. He aquí la gran paradoja: el Señor de Israel y de la Historia, aquel que estaba destinado por Dios a hacer justicia a los santos, tiene que pasar por la pena que la Ley de Israel consideraba muestra de maldición de Dios (Dt 21,22s). Esto jamás lo hubiera podido aceptar Nicodemo.

Y aquí precisamente se encuentra la prueba más grande del amor de Dios al hombre. Dios ha entregado a su propio Hijo a la muerte. Jesús es el Hijo, no sólo un enviado. La Escritura paradójicamente se sigue cumpliendo: la serpiente, levantada en alto en el desierto, ¡prefiguraba al Mesías! (Nú 21,4-9). Y cuando Dios le pedía a Abraham la muerte de Isaac (Gn 22), sentía en sus propias entrañas el dolor de la entrega de su propio Hijo, enviado a la muerte. Estas son las cosas del cielo que Nicodemo es incapaz de comprender; se requiere un nuevo nacimiento.

Dios ha enviado a su Hijo al mundo para salvar al mundo. De forma muy discreta aparece la Trinidad en acción: el Espíritu, del que hay que nacer, Jesucristo, quien nos capacita para recibir la infusión del Espíritu y el Padre, origen de todo, que envía a su Hijo al mundo; Luz que ilumina a todo hombre, pero que éste puede rechazar al no estar dispuesto a romper con las obras de las tinieblas. Como hemos dicho, la conciencia limpia invita y arrastra a Jesús; por el contrario, cuando el hombre obra al margen de ella, rehuye la luz para que no se manifiesten sus obras[18].

---

17. Cuando el evangelio de Juan habla de que Jesús ha visto a Dios y ha oído su palabra no quiere significar visiones o experiencias auditivas. Es una forma de decir que Jesús es la máxima experiencia de Dios. Podemos decir que es la Experiencia, la Palabra, la Revelación. "Parece, pues, que la manera de hablar del evangelio no apunta a una reproducción fiel de 'visiones' o de 'audiciones', sino más bien a expresar el cariz revelador del hablar y del obrar de Jesús" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 127).

El Bautista da paso a la obra de Jesús (3,22-30)

22 Después de esto, se fue Jesús con sus discípulos al país de
Judea; y allí se estaba con ellos y bautizaba. 23 Juan también
estaba bautizando en Ainón, cerca de Salín, porque había allí
mucha agua, y la gente acudía y se bautizaba. 24 Pues todavía
Juan no había sido metido en la cárcel.
25 Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y un
judío acerca de la purificación. 26 Fueron, pues, a Juan y le
dijeron: "Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán,
aquel de quien diste testimonio, mira, está bautizando y todos
se van a él." 27 Juan respondió:
"Nadie puede recibir nada
si no se le ha dado del cielo.
28 "Vosotros mismos me sois testigos de que dije: `Yo no
soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él.'
29 El que tiene a la novia es el novio;
pero el amigo del novio,
el que asiste y le oye,
se alegra mucho con la voz del novio.
Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud.
30 Es preciso que él crezca
y que yo disminuya.

Este pasaje, en el que unos discípulos del Bautista no ven con buenos ojos la atracción que está ejerciendo frente al pueblo la obra de Jesús, está magníficamente situado en este momento, en que Jesús dialoga con el judaísmo. Porque será el mismo Juan, representante de los profetas, quien dé testimonio en favor de Jesús. También aquí el cuarto evangelio considera dos estadios. Éste, en que el testimonio se desarrolla dentro de unas categorías comprensibles para aquel instante, y otro posterior (3,31-36), cuando se profundizan. Pero también esas palabras, a mi juicio, pertenecen al Bautista. Estamos en la misma línea de las cosas terrenas y de las celestiales que decía Jesús.

---

18. Los versículos 20-21 más que indicar una finalidad quieren poner de relieve que ante la presencia de Jesús el hombre toma conciencia de su realidad; aparece lo que hay en él; cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 144[1].

Aunque todo está leído a la luz de la resurrección, en ambos casos, se ven elementos más redaccionales en la segunda parte; es la comunidad joánica que interpreta a Jesús y al Bautista.

El versículo 29 está lleno de densidad veterotestamentaria: "El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que le asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud". La visión nupcial de Jesús pone en nuestros oídos incontables resonancias bíblicas al respecto; desde el Cantar a Jeremías. Desde los días gozosos en que se halla al Amado, hasta aquellos otros en que por la opresión enmudecerá en la ciudad el canto del amor, no se escuchará la voz del novio. Jesucristo es el novio y va a comenzar un tiempo de paz[19], porque la voz del novio se oye en las plazas y el Bautista, que representa al pueblo, se siente inundado de gozo. La boda está a punto de comenzar.Y desde lejos se oye la voz de Dios invitando a los frutos abundantes: "Sed fecundos y multiplicaos" (Gn 1,28; cf. 35,11). "Es preciso que él crezca y que yo disminuya" (3,30).

El pasaje ya no está situado en Jerusalén, sino en el país de Judea. Discretamente, el evangelista invita al lector a leer el diálogo con Nicodemo en relación con todo el judaísmo. "Después de esto, se fue Jesús con sus discípulos al país de Judea, y allí se estaba con ellos y bautizaba" (3,22)[20]. Jesús se asienta en el corazón del judaísmo. Su doctrina se enraíza en él; él va a traer el verdadero judaísmo. El término bautizar aquí adquiere gran relieve. Supuesto el contenido de inmersión que reviste la palabra original, y la presencia de la boda que se adivina en el término novia, nos inclina a pensar que en el trasfondo del pasa-

19. "Es clara en este versículo la alusión a los textos de Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,10s. En los tres primeros se expresa la amenaza de Dios: 'haré cesar en los pueblos de Judá y en las calles de Jerusalén la voz alegre y la voz gozosa, la voz del novio y la voz de la novia, porque el país será un desierto'" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 213-214).

20. En 4,2 se dice que Jesús no bautizaba personalmente, sino sus discípulos. Con esa frase se insinúa que el bautismo cristiano era algo que se derivaba de la muerte y resurrección de Jesús. Allí explicaremos cómo se resuelve esa aparente contradicción.

je se dibuja la imagen paulina del bautismo, como el baño de la novia (Ef 5,26), que se dispone así para el encuentro.

El relato va preparando el próximo diálogo: el de Jesús con la Samaritana (4,1-26). Allí se explicitará el sentido del baño nupcial[21]. El agua no solamente ha de lavar la parte externa del cuerpo, tiene que introducirse dentro; tiene que empapar dentro (beberse Jn 4,14).

De momento, el bautismo que propone Jesús implica la aceptación de su persona; hay que rechazar toda visión del pasado que no coincida con su palabra; así, se abre el hombre no sólo para acoger su mensaje, sino también para entrar en la profundidad de éste, que un día depositará el Espíritu en aquellos que se hayan adherido sin vacilación a su persona. El Bautista confiesa: "Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él" (3,28). Y enseguida añade: "El que tiene a la novia es el novio" (3,29). En la escuela joánica se identifica al Mesías con el novio. Esto es muy interesante para la comprensión del evangelio de Juan, pues, aunque la categoría nupcial aparentemente no se muestra como una de sus claves de lectura, si se profundiza, se observará que es una de las principales[22].

En Caná se nos habla de una boda, que queda abierta al futuro, ahora se nos señala al novio; al final, en el capítulo 20 se hablará de la novia. Todo el relato del encuentro de Jesús resucitado con María Magdalena la mañana de Pascua en el huerto, no puede ser leído en otra clave que la nupcial[23].

---

21. "Los críticos concluyen entonces con razón, en contra de Agustín y con Tertuliano, que el bautismo administrado por Jesús no es un bautismo 'cristiano' en el Espíritu, por lo que concluyen que este bautismo es idéntico al del Bautista. Se trata de una deducción apresurada" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 255).
22. "En relación con el papel de Esposo está la designación de Jesús como 'varón/hombre adulto' (1,30); también el simbolismo de la expresión 'desatar la sandalia' (1,27) y la doble frase de Juan 'se pone delante de mí porque estaba primero que yo' (1,15,30)". (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 965).
23. "El tema de la perícopa es el encuentro de Jesús, vivo después de su muerte, con María Magdalena, que representa a la comunidad como

Jesús es el novio. El evangelio nos invita a seguir su camino desde esta perspectiva. Hijo y novio, que no ha venido a condenar al mundo, sino a salvarlo. Estamos a un paso de "Dios es amor". "No cabe temor en el amor; antes bien, el amor pleno expulsa el temor... quien teme no ha alcanzado la plenitud en el amor" (4,18). La obra penitencial (bautismo) la lee Juan en clave nupcial.

Se renuncia por un amor que se ha encontrado; renuncia gozosa. Por eso Juan no habla de penitencia ni de conversión, sino de adherencia al amor. En el Jordán, donde se escuchó el grito atronador del Bautista, se ha dejado oír también la voz del Amado que invita a la novia a las bodas y a la nueva experiencia nupcial: creced y multiplicaos: "Es preciso que él crezca y que yo disminuya" (3,30), decía el Bautista. ¿El encuentro con la Samaritana, que se avecina y que se va a abrir a Cristo, no es ese encuentro nupcial? Los samaritanos que vienen a Jesús por la voz de la mujer (¿de la novia?), ¿no son acaso el fruto de esa nupcialidad? La Samaritana, la abandonada, que ha tenido cinco maridos y el que ahora tiene no es marido suyo (4,18), va a ser la desposada. Samaría, la ciudad hereje, acoge al enviado de Dios, mientras el Israel justo (Nicodemo) lo rechaza.

El *nunc dimittis* del Bautista (3,31-36)

31 El que viene de arriba
está por encima de todos:
el que es de la tierra,
es de la tierra y habla de la tierra.
El que viene del cielo,
32 da testimonio de lo que ha visto y oído,
y su testimonio nadie lo acepta.

---

esposa. En la escena se presenta en el huerto jardín la nueva pareja que comienza la nueva humanidad. Sin embargo, la fiesta definitiva no puede celebrarse aún; la esposa tiene que prepararse para subir al Padre con el esposo" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 852).

33 El que acepta su testimonio
certifica que Dios es veraz.
34 Porque aquel a quien Dios ha enviado
habla las palabras de Dios,
porque no da el Espíritu con medida.
35 El Padre ama al Hijo
y ha puesto todo en su mano.
36 El que cree en el Hijo tiene vida eterna;
el que resiste al Hijo, no verá la vida,
sino que la ira de Dios permanece sobre él."

No pocos autores ponen estas palabras en boca del evangelista, pero lo más conforme con el relato es atribuirlas al Bautista[24], al que se le hace hablar un lenguaje ya cristiano. Decíamos que ahora se profundizan sus palabras como en la primera parte del relato se hacía con las de Cristo. Y lo primero que llama la atención es la presencia trinitaria: El Padre ama al Hijo; el Hijo posee el Espíritu sin medida. El Padre todo lo ha puesto en las manos del Hijo. El que se adhiere al Hijo tendrá la vida eterna. Vida eterna para Juan es un término con el que se indica la participación del hombre en lo más íntimo de Dios; es la experiencia de la filiación; quien la siente, no experimentará jamás la cólera de Dios[25].

Ningún emisario de Dios puede compararse con Jesús. Todos son de la tierra, él es de arriba, el Enviado, el Hijo, el que posee la plenitud del Espiritu. Por boca de Juan Bautista habla el A.T. Todas sus figuras enmudecen ante él o, mejor,

24. "Sin modificar al locutor, el texto continúa. A pesar de los que se empeñan en desplazar estos versículos por el hecho de que en ellos se expresa la fe de la Iglesia joánica, la verdad es que pueden y hasta deben dejarse en labios de Juan, según su texto actual" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 259). Véanse pp. 259-261.

25. "Por eso el misterio nupcial se encuentra aquí entre las dos palabras más extremas de la revelación en general: entre la vida eterna en el ser sellado en el Espíritu Santo de Dios, y la permanencia de la ira de Dios sobre el que no pone su sello atestiguando que Dios es veraz" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 120).

eran un balbuceo, sólo en él se compendian todas las expresiones de Dios (3,34). Con ello se le indica a Nicodemo (al judaísmo) que no se le puede aceptar como una figura más del A.T., porque él es la realidad hacia la que todas iban dirigidas y, por consiguiente, han de quedar sobrepasadas. Y es ahora cuando todas ellas cobran su auténtica dimensión, pues de él reciben el verdadero sentido[26].

26. "El fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 24,44; Io 5,39; 1 Petr 1,10), representarla con diversas imágenes" [cf. 1 Cor 10,11] (*Dei Verbum*, IV, 15).

CAPÍTULO 4

CRISTO LLAMA A SAMARITANOS Y PAGANOS
(El misterio de la Samaritana y del funcionario real)

En el capítulo anterior hemos contemplado a Jesús exponiendo su mensaje a los judíos. Hemos visto cómo Nicodemo, su representante, condicionaba su adhesión a una forma concreta de comprensión, que Jesús rechazaba. De esta forma, el cuarto evangelio da a entender que el grupo dirigente judío no acepta a Jesús. En el presente, el Señor va a dialogar con el grupo no judío: los herejes del judaísmo[1] (1-42) y los paganos (43-54)[2]. Ya veíamos también que la confesión del Bautista: "Es preciso que el crezca y que yo disminuya" (3,30) afirmaba que la revelación de Dios se iba a canalizar por Jesús, y muchos judíos que aceptaban el bautismo de Jesús lo hacían rompiendo con las instituciones. En este caso, la frase citada puede significar también que el judaísmo va a disminuir y el mensaje de Jesús va a comenzar una difusión sin límites.

---

1. "La narración de la Samaritana sigue a los acontecimientos de Caná y de Jerusalén bajo varios aspectos. Primeramente 'la ciudad de Samaría llamada Sicar' es lo que queda de la antigua capital del Reino de Israel, como Jerusalén era la capital del reino de Judea. Como el Mesías apareció en la capital del reino de Judea, así aparece ahora lógicamente en la capital del reino de Israel. Pero es también la entrada plena en el Antiguo Testamento, pues es en Samaría en donde él se pone en contacto con la más antigua tradición del Antiguo Testamento" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 123).
2. Antes Jesús se ha encontrado con un judío, después con una samaritana y ahora lo va a hacer con un romano. Así se pone en práctica el mandato de Hechos 1,8: "Y de este modo seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra" cf. F. M. BRAUN, *Jean* 95-98.

Jesús, no obstante, no se presenta como una ruptura del judaísmo; se lo dirá a la Samaritana: "la salvación viene de los judíos" (4,22), sino como el verdadero judaísmo. Por eso al contemplar que los fariseos, los dirigentes doctrinales, no aceptan el mensaje, deja los dominios de Judea (4,3) y marcha en pos de los abandonados: los samaritanos y los paganos (4,3). El capítulo comprende dos secciones clarísimas: el encuentro con Samaría (4,1-42) y el nuevo encuentro con Galilea en Caná (4,43-54).

El encuentro con la mujer samaritana es, sin duda, el encuentro con la región hereje de Samaría, ya que entre otras cosas la mujer no lleva nombre alguno (4,7)[3]. Personifica esa región o mejor esa condición religiosa. El tenor del relato parece que inclina también a ver simbolizada en ella al Israel adúltero, contemplado muchas veces por los profetas bajo la imagen de una mujer que se entrega a la prostitución. La prostitución equivale en ese lenguaje al culto a los ídolos; veremos que eso mismo expresan los diversos maridos de la samaritana (4,17-18)[4]. La Samaritana, pues, representa el culto idolátrico; pero en un análisis más profundo significa la insatisfacción del corazón humano, cuando no ha encontrado al verdadero Dios: "Cuando venga (el Mesías) nos lo desvelará todo" (4,25)[5].

---

3. "La lectura que vamos a emprender no puede, por consiguiente, contentarse con la exposición del episodio como un mero acontecimiento; es verdad que tampoco puede caer en una lectura alegórica, pero es preciso manifestar la profundidad de sentido que se encuentra bajo un relato de apariencia biográfica. Lo mismo que el relato de Caná, el relato que tenemos ante la vista puede ser calificado de 'simbólico'" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura* I, 272-273).
4. Cada vez se va haciendo más común la interpretación según la cual los maridos de la samaritana son los dioses adorados en Samaría; cf. *Biblia de Jerusalén*, nota a Jn 4,18: "Los cinco maridos simbolizan a los dioses importados por cinco poblaciones paganas, según 2R 17,24. El dios de los cananeos se llamaba *Ba`al*, pero esta palabra se había convertido en un nombre común para designar a los falsos dioses. Como en la lenguas semíticas la palabra *ba`al* significa también 'marido', tendríamos aquí un juego de palabras, intraducible en griego, que se habría tomado de Os 2, 18-19, texto que anuncia la conversión de Samaría"; si esto es así, la samaritana está haciendo en el relato la función de Samaría.

El relato joánico está lleno de profundidad y goza de una elaboración muy cuidada[6]. Se pueden distinguir en él dos partes. En la primera se describe el diálogo con Cristo hasta que la mujer queda subyugada por él; aunque probablemente no se adhiere a él con toda la fuerza que le gustaría a Juan (1-26). La segunda parte narra su actitud misionera (28-30.39-42). Conduce a todo su pueblo a Cristo, al que descubren plenamente al encontrarse con él (4,42).

La unidad de todo el relato se percibe por la serie de títulos, en creciente profundización, del misterio de Cristo que lo jalonan (4,6.9.11.12.19.26), y que terminan con el de "Salvador del mundo" (4,42). Los samaritanos han confesado lo que era imposible para Nicodemo (3,3-5). Y ellos han hecho realidad la afirmación del Bautista: "Es preciso que él crezca y que yo disminuya" (3,30). Su radio de acción se extiende no sólo al ámbito de Israel, sino al del mundo entero: "Salvador del mundo" (4,42).

Introducción (4,1-4)

> [1] Cuando Jesús se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan [2] –aunque no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos–, [3] abandonó Judea y volvió a Galilea. [4] Tenía que pasar por Samaría.

Jesús abandona Judea porque se ha dado cuenta de que los fariseos conocen que él hace más discípulos que Juan. Sabe que los fariseos no pueden tolerar tal situación. Eso le obliga

5. Cf. J. M. Poffet, *Jesús*, que ofrece diversas lecturas del pasaje a lo largo de la historia.
6. "La escena del pozo de Jacob es una de las más humanas y bellas del cuarto evangelio... Esta página de San Juan deja una impresión inolvidable en todos aquellos que la han leído y meditado" (I. De La Potterie, *La verdad*, 37); véase todo este estudio: *Jesús y los samaritanos*, 37-53. Este trabajo nos servirá de base, en parte, para la elaboración del presente capítulo.

a retirarse a la región de Galilea, donde el judaísmo no era tan exigente, ya que allí convivían con grupos paganos. En la mente del evangelista Galilea significa el mundo de los paganos. Aquí se percibe ya el mandato que el Señor dará después de su resurrección a los apóstoles en orden a la evangelización: Judea, Samaría y los extremos de la tierra (Hch 1,8). Roma era el final del mundo. Y Jesús en este capítulo, después del encuentro con la Samaritana, va a convertir a un delegado de Roma[7].

Esta pequeña introducción presenta dos problemas de relativa importancia: uno es de tipo textual. En efecto, algunos textos de gran significación leen el versículo primero: "Cuando el *Señor* se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que *Jesús* hacía más discípulos y bautizaba más que Juan"[8].

Muchos críticos creen que en la palabra Señor hay que leer Jesús. Yo no opino así. El escritor piensa en dos momentos: en el presente que escribe; ahora ya Jesús es Señor reconocido; y en aquel momento en el que el misterio de su persona aún no se había desvelado; era simplemente Jesús. El evangelio de Juan no da pie para hablar de una dualidad en la actividad de la conciencia de Jesús[9].

7. La mayoría de los autores no acaban de ver del todo la justificación de este viaje de Jesús, en cuyo itinerario se dan sólo dos encuentros: el de la samaritana y el del funcionario real. En la estructura del evangelio, el viaje es un mero artificio. Relatado el encuentro con un judío (cap. 3), ahora el evangelista nos narra el encuentro con una mujer de Samaría, que representa al colectivo de Samaría y el encuentro con un representante de Roma. Magnífica unión entre la teología, la geografía, el símbolo y el trasfondo histórico. Pero en todo caso no es primero la historia, sino la teología, pero siempre apoyada en contenidos reales, no siempre identificables con la mera historicidad.

8. BJ lee: "Cuando Jesús se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan".

9. Leen 'Señor' los testigos de mayor solvencia como los papiros 66,75 y el Códice B. No se trata de un conocimiento que Jesús de Nazaret hubiera obtenido mediante la reflexión, sino de la ciencia divina del 'Señor' al que confesamos vivo. En todo caso, la intención del último redactor es aquí, sin duda alguna, la de situar el episodio que sigue bajo la luz pascual" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura* 1, 272).

El otro problema se refiere a la actividad bautismal de Jesús. Mientras que en 3,22.26 y 4,1 se da a entender que Jesús bautizaba, 4,2 corrige o aclara que no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos. No puede pensarse en una mano correctora posterior, dada la profunda unidad que se observa en el evangelio[10]. Esa mano hubiera suprimido sin más la contradicción, sin haber dejado lugar a fáciles equívocos. El problema textual anterior puede darnos la clave.

El evangelista piensa en un doble momento: el de la vida pública y el del tiempo posterior a la resurrección. Téngase presente que el evangelio cuando habla del judaísmo, en concreto de los fariseos, se refiere a esos dos momentos (9,22; 16,2)[11]. Por consiguiente, en nuestro caso, el relato, que está en función de explicar el misterio de Cristo, atiende a esos dos aspectos. Jesús entonces bautizaba, pero ahora lo hacen sus discípulos. La aparente contradicción explica que, aunque ahora Jesús no sea el autor material que realiza el bautismo, sino sus discípulos, él sigue bautizando. Quizás exista aquí una cierta ironía hacia el Bautista[12].

La decisión de Jesús de abandonar Judea (el judaísmo) y marchar a Galilea (en busca de los gentiles), le obliga a pasar por Samaría (4,4). Es inútil discutir si Jesús podía haber utilizado otra ruta; el relato que sigue es el que clarifica aquí el contenido de esa expresión: en el proyecto de Dios, antes de ir a los gentiles, hay que ofrecer la salvación a esa porción del juda-

---

10. En el evangelio de Juan se han llegado a distinguir hasta cuatro manos. Siempre que surge alguna incongruencia textual o ideológica se acude a esa solución. Hay más fantasía en esta toma de postura que en la del simbolismo desmedido.
11. Estos pasajes han sido fundamentales para establecer la doble perspectiva en que se sitúa el evangelio de Juan. Los autores que hablan de la escuela joánica generalmente se fijan en ellos; cf. en este sentido J. O. Tuñí Vancells, *Jesús*, 36-40; K. Wengst, *Interpretación*.
12. Así opinan J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 220.
13. "En otros pasajes del evangelio, la idea de necesidad (3,14) indica que se trata de cumplir la voluntad o los designios de Dios" (R. E. Brown, *El Evangelio,* I-XII, 370).

ísmo[13]. Judea, Samaría, los extremos de la tierra (cf. Hch 1,8) forman la línea que marca el itinerario teológico del misionero; aquí Juan nos hará ver que el primero que lo cumplió fue Jesús: tenía que pasar por Samaría.

La mujer abandonada encuentra marido (4,5-26)

Los autores descubren algunos signos en este pasaje que ayudan a clarificar la intencionalidad del evangelista. Los versículos 10 y 26 parece que forman inclusión. En el texto griego se percibe muy claramente.

El diálogo da a entender que se trata de un encuentro revelador. Jesús es el que se revela; pero si tenemos en cuenta la primera expresión "Yo soy", de tanta resonancia en los escritos joaneos, podemos lógicamente pensar que Jesús se presenta como la revelación de Yahvé: Yahvé se revela a ti. O remedando el texto del Éxodo, podíamos decir "Yo Soy" se revela[14]. Como estas palabras tienen por objeto el mesianismo de Jesús y como la revelación mesiánica coincidía con la última esperanza de Samaría (4,25), la afirmación hay que tomarla en sentido absoluto: Jesús es la expresión definitiva de Dios. Aquella mujer no exigía más.

Seguimos, pues, dentro del tema de la fe. Jesús le va a pedir la adhesión a su persona y le va a revelar que en esa adhesión ella encontrará colmados todos sus deseos.

Otro indicio para descubrir el sentido de este pasaje son los títulos que se van dando a Jesús[15]. Títulos que en algún senti-

---

14. "La figura de la mujer samaritana, como expresión sugerente de la sed de la humanidad que busca una fuente donde colmar su cántaro espiritual tan vacío, tampoco es el centro de esta narración. El tema que el autor se propone desarrollar está en el versículo 26: 'Yo soy el que te está hablando'" (L. Tous, *San Juan*, 55).
15. "Con el uso de los diversos títulos, que constituyen, cada vez más, una llamada a la fe, esta página de San Juan revela un aspecto fundamental del misterio de Jesús... Desde el comienzo hasta el final, esta revelación

do hay que considerar como ascendentes: es como una entrada en la interioridad o realidad de Jesús, cada vez hacia más profundidad. Son siete. El último: "Salvador del mundo" se reserva para el final (4,42), cuando los samaritanos[16] descubren su verdadera identidad. Ello les obliga a proclamar que ya frente a Dios no habrá privilegios; e inmediatamente Jesús se encuentra con el centurión romano que simboliza el paganismo.

He aquí los títulos: Judío (4,9); Señor (4,11); Más que nuestro padre Jacob (4,12); profeta (4,19); El que está hablando (4,26); Hombre (4,29); el Salvador del mundo (4,42). Los seis títulos primeros indican, como las seis tinajas de las bodas de Caná (2,6) y las seis veces que allí aparecía el nombre de Jesús (2,1-11), que ese suceso es constituyente, pero no definitivo; queda abocado a otra realidad, a la que está orientado. Caná, a la Cruz-Resurrección; Samaría, a los gentiles. Por eso el séptimo título lo recibe el Señor cuando decide abandonar Samaría, en la que, curiosamente, sólo se queda dos días (4,40.43), para llegar al tercer día, de nuevo a Caná, y encontrarse con los gentiles[17].

Es imposible seguir la simbología joánica, si no es en sus líneas esenciales, pues son tantos los símbolos, y tan íntimamente trabados, que al cruzarse se revisten de nueva capacidad significante, formando nuevas simbologías; pero, aunque muchas veces no logremos descubrir su presencia, la simple lectura nos impacta de esa trama que aparentemente pasa inadvertida.

---

permanece en la perspectiva mesiánica de la historia de la salvación" (I. DE LA POTTERIE; *La verdad*, 53).

16. "Pero son los samaritanos, primicias de las naciones, quienes profesan su fe en Jesús" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 53).
17. "La clave antropológica de este ciclo está puesta de relieve por el desplazamiento progresivo que se nota en la narración evangélica: desde Judea, el pueblo de la antigua alianza, región de los suyos que no lo reciben, a Samaría, el pueblo cismático procedente del tronco de Israel, que lo acepta, para terminar con un hombre y su casa, realidad común a toda cultura" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 363).

Un hombre y una mujer junto a una fuente (4,5-7a)

> [5] Llega, pues, a una ciudad de Samaría llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. [6] Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, como se había fatigado del camino, estaba sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta. [7] Llega una mujer de Samaría a sacar agua.

En estos versículos se nos presentan los personajes, el lugar y el tema central que va a dar pie a la conversación. Jesús llega a una ciudad de gran contenido sagrado, Sicar[18]. Allí se encuentra el pozo de Jacob (4,6)[19]. En seguida veremos que el evangelista va a estar continuamente moviéndose en un doble plano. En efecto, el pozo de Jacob es un pozo real, que la historia ha localizado. Jesús, fatigado del camino, se detiene allí, esperando que alguien traiga un cubo para poder sacar el agua y beber. Este es un plano, que posiblemente, en la mente del evangelista, se halle como mero trasfondo para trabar el relato, porque también se llamaba a la Ley pozo de Jacob. Veremos cómo poco a poco irá desapareciendo en el relato la mujer, para convertirse en una figura simbólica de la región de Samaría. Un paso más, y contemplaremos que los maridos de que habla la Samaritana son los famosos cinco dioses adorados en Samaría.

Nos hallamos ante una escenificación joánica verdaderamente soberbia[20], en la que se ha logrado poner al vivo el sentido de Jesús para el hombre, bajo la imagen de una mujer sedienta que va a buscar agua y después de haber encontrado al Señor, sin beber, se olvida del cántaro, (4,28) y se marcha a la ciudad a contar el suceso.

---

18. "Sicar es probablemente la actual Askar, al pie del Ebal; había ocupado el lugar de Siquén, destruida en el 128 y el 107 a.C., y restaurada luego en el 72 d. C., con el nombre de Naplusa" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 275[17]).
19. Sobre la ciudad y el pozo, cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 371.
20. "La narración está montada de modo extraordinario y de un solo impulso, tanto en el aspecto literario como en su argumentación teológica" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero a, 304).

Bajo la imagen de la sed[21], de los diversos pozos, se hablará de la fe o del culto verdadero, único que puede satisfacer al hombre, y del papel de Jesús en esa satisfacción. Cristo aparecerá aquí como el único marido, el séptimo: "Has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo" (4,18), le dirá el Señor.

Pocos investigadores ponen en duda que la escena esté trasvasada de aromas nupciales, con reminiscencias de escenas bíblicas, donde Isaac, Jacob, Moisés y otros personajes encontraron a sus amadas junto a un pozo[22]. Además, la hora sexta nos evoca el Cantar. La pregunta por el marido de la Samaritana, por parte de un desconocido, invita a la sospecha, y el diálogo a solas entre un hombre y una mujer en Oriente es un elemento más que impiden cualquier vacilación de que la escena no sea la expresión del nacimiento de un amor. Es la pasión de Dios por su pueblo, contemplado bajo la forma de una mujer, que no ha sido fiel a las promesas conyugales.

Indudablemente, aquí subyace un núcleo histórico: el encuentro de Jesús con los pecadores y las conversiones de algunas mujeres públicas de que habla la tradición evangélica (Mt 21,31-32; Lc 7,36-50; 8,1-2; Jn 7,52-8,11). Pero, posiblemente, el trasfondo más inmediato de Juan es la realidad del inmenso amor del Padre que no envía su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo (3,17). Samaría, la ciudad hereje, donde se habían adorado tantos ídolos, y que un día se convertiría entera a la causa cristiana, como consta en los Hechos (8,4-25), le sugirió la escena, que quizás de forma más sencilla había repetido Jesús muchas veces con aquellas mujeres oprimidas que, al encontrarle, hallaron la paz para siempre.

El evangelista presenta a Jesús cansado del camino (4,6). También aquí parece que corren dos sentidos: cansado del

---

21. La sed y el agua, de gran tradición bíblica, se hallan estrechamente vinculadas a las promesas mesiánicas; de igual modo la tradición del pozo como expresión del don y de la Ley se enraizaban profundamente en los ambientes culturales bíblicos; cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 277; J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 228-229.
22. Véase la nota de la *Biblia de Jerusalén* al capítulo 4.

camino que va de la región de Judea, adonde se encontraba, hasta llegar a aquí, y cansado de las fatigas evangélicas: Jesús fatigado de tanto esfuerzo por revelarse. El comentario de San Agustín no tiene precio: "No se fatiga sin razón Jesús, no se cansa sin motivo la fortaleza de Dios; no se fatiga sin causa por quien los que se cansan se rehacen; no se cansa sin razón Aquel cuyo abandono nos cansa y cuya presencia nos refuerza... Vemos en Jesús la fortaleza y vemos en Jesús la debilidad... La fortaleza de Cristo te creó y la flaqueza de Cristo te recreó... Su fortaleza nos creó y su flaqueza nos buscó"[23].

Era alrededor de la hora sexta, o sea, el mediodía; clara alusión al Cantar (1,7)[24], cuando el esposo lleva el rebaño a las aguas. Como hemos dicho, el número seis en Juan es utilizado con frecuencia y siempre significa algo muy importante, pero abierto a una manifestación mayor; no es una realidad que tenga fin en si misma[25]. El agua, que Jesús promete a la mujer, un día tendrá un significado especial: será el mismo Espíritu Santo (7,37-39). Y toda la escena del pozo se convertirá en el paradigma del verdadero creyente: la mujer, Samaría, significa el cristiano, que un día acudirá a Cristo, el Esposo de la Iglesia, que saciará sus anhelos, le infundirá la vida eterna ya aquí en este mundo: le extinguirá para siempre la sed (4,14; 6,54).

Y Jesús se sentó junto a la fuente o sobre la fuente (4,6). Ambas traducciones son posibles, siendo, a mi juicio, la más probable, la segunda[26]. Pronto se proclamará el verdadero surtidor, fuente de agua viva. Por el relato observaremos que

---

23. San Agustín, *Tratados*, XIII, 15,7,409.
24. No se excluye, como piensan algunos que "hacia la hora de sexta" aluda también a 19,14, cuando Jesús "hacia la hora sexta" se hallaba ¿sentado? en el tribunal. La expresión griega es la misma.
25. Entre otros, tenemos dos casos particulares a este respecto: 12,1, seis días de preparación para el gran día de la pascua; y 19,14, la hora sexta en que Jesús es proclamado rey, como final de un proceso que se abre a la gran manifestación de su realeza en la cruz y en la resurrección.
26. Es la traducción más literal y la que mejor encaja con el simbolismo del relato: algunos autores la prefieren.

Jesús y el evangelista siempre hablarán de fuente, mientras que la mujer utilizará el término pozo. Del pozo hay que extraer el agua, mientras que la fuente la hace brotar ella misma. El pozo de Jacob no produce agua viva; Jesús se proclamará enseguida fuente de ese agua. Jesús, pues, se sentó sobre la fuente de Jacob. Era la hora de sexta, cuando el esposo del Cantar llega al manantial para dar agua a sus ovejas. Cristo, proclamado hace bien poco por el Bautista el novio (3,29), está a punto de encontrar a la novia: una mujer que había tenido cinco maridos y el que ahora tenía, no era el suyo.

Jesús, fuente de agua viva (4,7b-15)

Jesús le dice: "Dame de beber." 8 Pues sus discípulos se habían
ido a la ciudad a comprar comida. Le dice la mujer samarita-
na: 9 "¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy
una mujer samaritana?" (Porque los judíos no se tratan con los
samaritanos.) 10 Jesús le respondió:

"Si conocieras el don de Dios,
y quién es el que te dice:
Dame de beber,
tú le habrías pedido a él,
y él te habría dado agua viva."

11 Le dice la mujer: "Señor, no tienes con qué sacarla, y el pozo
es hondo; ¿de dónde, pues, tienes esa agua viva? 12 ¿Acaso eres
tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo, y de él
bebieron él y sus hijos y sus ganados?" 13 Jesús le respondió:

"Todo el que beba de esta agua,
volverá a tener sed;
14 pero el que beba del agua que yo le dé,
no tendrá sed jamás,
sino que el agua que yo le dé
se convertirá en él en fuente de agua
que brota para vida eterna."

15 Le dice la mujer: "Señor, dame de esa agua, para que no
tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla."

Al llegar la mujer de Samaría a sacar agua, Jesús, sin más, le dice: "dame de beber" ¿Cómo es posible que se hayan ido todos los discípulos a la ciudad a buscar comida? ¿Es que ellos no tenían sed? No parece probable que no fueran provistos de instrumento para sacar el agua, o que el pozo no lo tuviera allí mismo, supuestos los no pocos transeúntes que inevitablemente tenían que pasar. Hacemos estas observaciones para poner de relieve de nuevo que el relato funciona más como reflexión teológica que como narración histórica. El "dame de beber" de Jesús puede tener en la mente de Juan hondos sentidos. Uno de ellos es el que el mismo relato expondrá después: la comida de Cristo es hacer la voluntad del Padre (4,34); la bebida es que aquella mujer acepte su persona: Dios sediento del hombre[27]. Cristo pidió agua y también al igual que ella se olvidó del cántaro (4,28), y de beber. Los dos se olvidaron del agua material.

La frase "dame de beber" funciona en el relato como medio de hacerle descubrir a la mujer que su sed no podía saciarse con aquella agua –el evangelista no piensa en el agua material, sino en la ley de Jacob–. Enseguida va a ser planteado un problema religioso: la enemistad entre judíos y samaritanos (4,9)[28]. También aquí funcionan los dos planos: el cotidiano y el religioso: un judío jamás le pediría la salvación a un hereje; eso eran los samaritanos. Enseguida, Jesús manifestará en la segunda parte de este diálogo que la salvación se ha canalizado por el pueblo judío[29], pero en adelante todas sus instituciones han de ser recreadas por Jesús.

Saltando por encima de este escrúpulo de la Samaritana, Jesucristo le hará ver que si conociera quién es él, sería ella

27. "Más, si Él le pide agua, es porque tenía sed de su fe" (S. AGUSTÍN, *Tratados*, XIII, 15,11,413).
28. Sobre toda esta problemática, cf. R. FABRIS, *Giovanni*, 297,11.
29. "No han faltado quienes pretenden ver en el v. 22 una glosa tardía al tener en cuenta el hecho de que el Cristo de Jn niega a los judíos todo conocimiento de Dios. Pero es una posición que no tiene razón de ser. En Jn, es verdad, Jesús niega que los judíos conozcan a Dios; pero lo dice refiriéndose sólo a aquellos que se resisten a creer en él como revelador enviado de Dios" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 167).

quien le hubiera pedido agua (4,10). Ante la respuesta de la mujer diciendo que el pozo es hondo y que carece de instrumento para sacarla (4,11), algunos piensan que ella todavía se está refiriendo al agua material. Yo creo que el diálogo ya fluye en el plano del espíritu, por parte de los dos. Jesús insistirá y afirmará que el agua del pozo de Jacob no sacia, pero el agua que él va a dar (4,14), a quien la beba, le quitará la sed para siempre. De repente el lenguaje de Jesús ha cambiado: habla en futuro; en el momento anterior hablaba de agua presente, ahora habla para el futuro; antes hablaba con la Samaritana, ahora habla en general. Parece que hay que descubrir un doble plano: el del tiempo de Jesús y el posterior a su resurrección.

En el relato se perciben resonancias de textos midrásicos o incluso de la traducción griega de los LXX[30], pero el pasaje es inteligible en su estructura actual. Conviene que nos detengamos en esclarecer algunos aspectos relevantes del mismo.

Aunque algunos autores distinguen el don de Dios del agua viva[31], parece que ello no es posible. Las dos cosas se identifican con Jesús, del que fluirá para la mujer, si lo acepta, el Espíritu Santo. Para descubrir esta identificación se propone la siguiente ordenación de las palabras de Jesús:

a) Si conocieras el don de Dios
b) y quien es el que te dice "dame de beber",
b') tú le habrías pedido a él
a') y él te habría dado agua viva.

En el centro tendríamos los que piden y en los extremos la petición y el don: la doble expresión significaría lo mismo, aunque el agua constituiría la explicación del don.

La mujer se extraña de que Jesús pueda aportar una revelación mayor que la de Jacob. Cuando ella dice que el pozo es hondo y que él carece de cubo para sacar el agua, ambos están hablando de la ley de Jacob. Por eso la mujer se inquieta y le dice: "¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob?" (4,9).

30. Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura* I, 276-278.
31. Ver esta problemática en I. De La Potterie, *La verdad*, 39-43.

También parece observarse aquí una alusión al Génesis, cuando Jacob suplantó a Esaú (Gn 27,36). Quizás la mano del evangelista ande por aquí, y el interrogante de la mujer sea una confesión suya: efectivamente, Jesús suplantó a Jacob[32]. El va ofrecer una nueva Ley; la ley de Jacob en la actualidad ha quedado vacía: las tinajas de Caná lo atestiguan y este pozo también; es muy hondo, se saca con dificultad el agua y además no sacia. Jesús ha suplantado a Jacob: él mismo será el pozo; quien beba, se convertirá él también en fuente de agua viva.

El agua ofrecida por Jesús tiene una doble dimensión. En un primer momento habla de ella con la Samaritana como de algo presente (4,10). Después, en seguida, Jesús habla ya para todos y en plural 14,13-14)[33]. Se alude así a la doble función de Jesús: prepascual y pascual. Quien le acepte se dispone para acoger el don del Espíritu, que fluirá a raudales después de Pascua, como consta en 7,37-39[34]. Mediante la figura del agua se ponen de relieve esas dos características de la persona de Jesús.

En un primer momento la Samaritana tiene que aceptarlo como el don de Dios. No hay posibilidad de agradar a Dios al margen de Jesús; él es la revelación definitiva. Más tarde esa adhesión será una fuente de vida. Esto tendrá lugar con la efusión del Espíritu[35]. Es el mismo evangelio quien nos lo aclara: "El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó: Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que crea en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua

32. "La ironía de la mujer podría tener también otro sentido: en el Gn y en el ciclo legendario posterior, Jacob es aquel que 'suplantó a su hermano', como indica su mismo nombre. La Samaritana diría entonces: '¿Acaso quieres tú suplantar a Jacob?'" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 283).
33. Como podrá observarse, en el texto los verbos están en futuro y el agua se ofrece a todos.
34. Ahora se comprende mejor por qué en 4,1 con el doble nombre de "Señor" y "Jesús", se aludía a la doble realidad de éste: prepascual y glorioso.
35. "En 4,1-14 (Diálogo con la Samaritana) el don del agua viva que Cristo promete simboliza el Espíritu, la revelación, la misma persona de Cristo como don salvífico y la gracia. El pozo, la fuente, el surtidor son elementos de ese simbolismo" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 245).

viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado" (7,37-39).

La energía del agua prometida por Jesús es maravillosa: "Brota para la vida eterna". Expresión un tanto chocante. El verbo griego para expresar esa vitalidad es un poco raro en su utilización aquí; es el verbo *hállomai*. Pensamos que se trata de una imitación en griego del verbo hebreo *'allah* que se encuentra en el famoso cántico del pozo (Nm 21,18) y que significa ascender, brotar[36]. Estaríamos ante un caso muy similar al del prólogo joaneo (1,14), donde el verbo griego *skēnóō*=poner la tienda, halla su correspondiente paralelo en el hebreo $ch^{a}k^{a}n$. Nótese que en ambos verbos las consonantes son idénticas y que en hebreo las vocales van debajo de las consonantes.

Brotar o saltar hasta la vida eterna significa que produce la vida eterna, es decir la vida de Dios; que en el lenguaje joaneo es la filiación. Así el hombre queda saciado; no sólo no volverá a tener sed, sino que él mismo se convertirá en una fuente. Posiblemente el evangelista aluda a la gran experiencia religiosa que producirá el agua de Jesús. De aquí a hablar de escatología realizada estamos a un paso.

El tema del agua y de la sed se encuentra en el A.T para hablar de las ansias del hombre y su satisfacción definitiva con el cumplimiento de la promesas mesiánicas (cf. Is 49,10; 55,11), pero remiten también a los textos religiosos de todos los tiempos[37].

---

36. "Por haberse apagado la sed exultan también las Odas de Salomón (gnósticas) en expresiones parecidas a las de Jn 4; pero también se canta el embriagamiento (11,7s), el reposo hallado (30,2s.7) y la dulzura del agua (28,15; 30,4). De esto no dice nada Jn; la sed de la verdadera vida se siente también fuertemente en la gnosis, pero es apagada de otra manera (conocimiento, experiencia anímica hasta el éxtasis). Es posible que el evangelio quiera acercarse al anhelo y a la tónica de tales círculos" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, I, 501).
37. "*Seremos saciados*, dice, *con los bienes de su casa*, ¿Qué agua es ésta que nos promete? Pues aquella de la que se dijo: *En ti está la fuente de la vida*. ¿Cómo es posible que tengan sed los que serán embriagados con la abundancia de tu casa?" (S. AGUSTÍN, *Tratados*, XIII 15,16, 417).

Jesús se revela profeta (4,16-19)

[16] Él le dice: "Vete, llama a tu marido y vuelve acá." [17] Respondió la mujer: "No tengo marido." Jesús le dice: "Bien has dicho que no tienes marido, [18] porque has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo; en eso has dicho la verdad." [19] Le dice la mujer: "Señor, veo que eres un profeta.

Estos versículos abren el tema que inmediatamente se va a abordar: el de la religiosidad verdadera. El pasaje anterior termina con una pregunta por parte de Jesús un tanto curiosa: "Vete, llama a tu marido y vuelve acá" (4,16b). La pregunta ya hay que entenderla en el plano religioso en el que nos estamos moviendo. La mujer responde que no tiene marido (4,17), y es entonces cuando Jesús le revela su historia afectiva. Ha tenido cinco maridos y el que ahora tiene no es marido. El tema próximo va a ser el de la adoración a Dios. Por eso cuando la mujer le confiesa a Jesús profeta, alude a la pureza del culto por la que tanto lucharon los profetas, fustigando sin piedad la veneración de los ídolos, que ellos denominaban adulterio (cf. Jr 2,20 y par).

Sabemos que en Samaría se veneraba a cinco dioses, al mismo tiempo que también se adoraba a Yahvé (cf. 2Re 17,24-4l). La adoración a Yahvé no la realizaban conforme al sentido auténtico de la revelación (4,22); por eso no era su verdadero marido, aunque convivía con él. En la frase: "no tengo marido", percibimos la queja de Israel cuando lamenta su abandono por parte de Dios, así como la promesa de Isaías: "Tu tierra será desposada" (62,4-5). La samaritana ha tenido cinco maridos (ha adorado a cinco dioses), al que ahora adora, Yahvé, no es su auténtico marido, porque no lo hace de una forma ortodoxa; cuando confiese a Jesús como Señor, habrá encontrado al verdadero marido, el séptimo[38].

38. En apoyo de cuanto voy afirmando me complace citar un largo párrafo de Léon-Dufour: "Dado que el diálogo entre Jesús y la samaritana tiene lugar junto al pozo, algunos autores han encontrado allí una trasposición del encuentro de Jacob con Raquel (el único del género que, según Josefo, supone una conversación elaborada). En esta perspectiva se ha

Jesús se revela Mesías (4,20-26)

[20] Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís
que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar." [21] Jesús le
dice:
"Créeme, mujer, que llega la hora
en que, ni en este monte, ni en Jerusalén
adoraréis al Padre.
[22] Vosotros adoráis lo que no conocéis;
nosotros adoramos lo que conocemos,
porque la salvación viene de los judíos.
[23] Pero llega la hora (ya estamos en ella)
en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad,
porque así quiere el Padre que sean los que le adoren.
[24] Dios es espíritu,
y los que adoran,
deben adorar en espíritu y verdad."
[25] Le dice la mujer: "Sé que va a venir el Mesías, el llamado
Cristo. Cuando venga, nos lo desvelará todo." [26] Jesús le dice:
"Yo soy, el que está hablando contigo."

Es curioso cómo Juan logra una narración perfectamente coherente sin merma de ninguno de los dos planos. Al revelarle Jesús las interioridades secretas de su vida, la mujer pudo pensar que aquel hombre es un profeta, que adivina el interior; pero al mismo tiempo, al hablarle de sus infidelidades al Dios verdadero, entiende que Jesús conoce su culto idolátrico y, por ello, se sitúa en la línea de la tradición profética de Israel.

Esta confesión la invita a interrogarlo; el final de la conversación va a terminar con la manifestación mesiánica de Jesús.

deducido de aquí que 'enamorándola', Jesús se presenta a la samaritana como aquel que, sustituyendo a sus 'maridos' anteriores, es su verdadero Señor, al que reconocerá cuando vea en él al Mesías (cf. 4,29). En otras palabras, Jesús se convertiría en el Señor de los samaritanos, sustituyendo a sus 'dioses'. Esta lectura encontraría cierto apoyo en la hipótesis de que Jesús fuera el que 'suplanta' a Jacob; ¿pero cómo hablar entonces del 'don de Dios'?" (*Lectura*, I, 290).

No es la mujer quien hace la confesión, se trata de una revelación del mismo Jesús, a la que la mujer lentamente terminará adhiriéndose.

Ahora la pregunta se refiere al culto; tema que dividía de forma alarmante a los dos pueblos. Jesús comienza con una afirmación solemne: "Créeme, mujer" (4,21). La primera palabra alude a la seguridad de la afirmación a la que tiene que vincularse sin vacilación la Samaritana[39]. La segunda, "mujer", indica el tipo de relación con Dios que implica el culto: se trata de una verdadera unión afectiva. La mujer era una esposa adúltera. Para rehacer su situación, Jesús le va a ofrecer una nueva forma de comportamiento con Dios.

El culto verdadero ya no va a ser el que hasta ahora le tributan los judíos: "ni en Jerusalén"; ni el que le ofrecen los samaritanos: "ni en este monte". Además, Jesús ya no hablará de Dios, sino del Padre (4,23). Ella había dicho: "Nuestros padres..." (4,20), ahora Jesús le descubre al Padre auténtico. Tres veces repite aquí Jesús la palabra Padre (4,21.23), al que evidentemente confiesa Dios. Pero primero es Padre, luego ese Padre goza de esas características que todos atribuyen a Dios. De modo que podemos decir: Dios no es el Padre, sino que el Padre es Dios.

El término del culto es reconocer que Dios es Padre y comportarse con él como tal. Esto sólo se puede hacer desde el Espíritu y la Verdad. La interpretación de estas dos palabras han hecho correr ríos de tinta[40].

---

39. “Con esto no pretende solamente pedirle que tenga confianza en él; le dirige una verdadera llamada a la fe, le pide que acoja la revelación que está a punto de hacerle sobre el verdadero culto de los tiempos mesiánicos” (I. De La Potterie, *La verdad*, 44). Con toda probabilidad la frase, según algunos, equivale a “en verdad, en verdad, te digo”, de tanta repercusión en el evangelio de Juan.
40. Cf. I. De La Potterie, *La verdad*, 44-46. “La expresión en *Espíritu* no significa una realidad espiritual o interior en oposición a corporal o exterior, sino que indica al Espíritu de Dios y la fuerza que viniendo del Padre y del Hijo se comunica al hombre y lo eleva de su pobreza. La expresión *en verdad* no significa ‘lealtad’, ‘sinceridad’ o ‘realidad’ abs-

Resulta difícil no admitir la opinión de aquellos que identifican el Espíritu con el Espíritu futuro que se derramará, el Espíritu Santo, al que aludía Jesús en la primera parte del diálogo, al hablar del agua que él un día daría a los hombres. Y la verdad, con Jesús mismo, tantas veces proclamado así en el evangelio[41]. Por otra parte, ya hemos ido viendo cómo los relatos anteriores frecuentemente concluyen con alusiones trinitarias. Sería impensable que al hablar del culto Juan las pudiera omitir.

El verdadero culto es aquel que se refiere a Dios, considerándolo lo que es, Padre; y esto no es posible sin la revelación de Jesucristo, la Verdad, y sin la revelación completa de esta Verdad por medio del Espíritu, a quien le incumbe conducir a los discípulos a la Verdad plena[42].

En el tema del culto Jesús en un principio se sitúa en la línea de Malaquias (1,11): culto universal; pero después lo determina: culto trinitario: el culto termina en una actitud del corazón que surge de la revelación de Jesucristo, que se manifiesta como Hijo, y que recae sustancialmente en el Padre, a quien no se puede aceptar plenamente, si no es por el Espíritu Santo.

La mujer comprendió que aquel hombre le estaba hablando de los tiempos escatológicos; por eso quiso concluir la conversación, diciendo que eso era algo que revelaría el Mesías,

---

tracta, sino que indica toda la revelación de Dios, que se manifestó en la palabra y en la persona de Jesús" (G. ZEVINI, E*vangelio*, 138).

41. "En efecto, Juan distingue claramente en la economía de la revelación dos tiempos sucesivos: el de la vida pública de Jesús y el del Espíritu después de pascua, que tendría la finalidad de interiorizar la revelación prepascual (cf. 7,39; 16,7; 19,30; 20,22). Asistimos, pues, en san Juan a una notable profundización de la metáfora del agua viva" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 135).

42. Es curioso que en la primera parte del diálogo (4,13-14) se habla primero de la verdad (el agua) y después del Espíritu, y ahora (4,23) se inviertan los términos. La razón parece obvia. El evangelista sigue siempre situado en el doble plano: primero el del Jesús histórico, cuyo acceso es necesario para la recepción del Espíritu, y en el segundo momento, la percepción del Espíritu debe confrontarse con la verdad (el Jesús histórico). Ambas realidades son absolutas en sí mismas y relativas, en cuanto que se reclaman mutuamente para ofrecer al hombre el acceso al Padre.

"un Mesías"[43], dice textualmente ella. Y es entonces cuando Jesús hace la gran manifestación: "Yo soy, el que está hablando contigo" (4,26)[44].

El "Yo soy", indudablemente, quiere determinar la afirmación posterior: Mesías. Ese Mesías de que tú hablas, soy yo[45]. Pero si tenemos en cuenta que esa expresión traduce el nombre de Yahvé, y es empleada en Juan muy frecuentemente, en algunos casos con claro significado ambiguo o, mejor, en doble sentido, hemos de abrigar la sospecha fundada de que otro tanto pueda suceder aquí. Jesús diría, pues, que el es Yahvé revelándose; la expresión de Dios. "El que me ha visto a mi, ha visto al Padre" (14,9).

Se trata de una novedad total con respecto al culto precedente[46], pero esa novedad ya quedaba insinuada en los profetas. Jesús le dirá a la Samaritana que, si bien el futuro se presenta así, la revelación se ha canalizado por el pueblo judío, no por el samaritano: "la salvación viene de los judíos" (4,22)[47]. Con lo que se pone de relieve cuanto ya hemos advertido alguna vez: que Jesús no comienza de cero, asume la revelación precedente, aunque ésta estaba abocada a un futuro, que ahora se concentra en él: el judaísmo fue un mero

43. El Mesías esperado por los samaritanos era llamado Ta´eb: el que retorna.
44. "Es interesante el hecho de que Jesús, que no acepta sin matizaciones el título de Mesías cuando se lo aplican los judíos, lo acepte de los samaritanos" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, 375). Aquí mismo señala el autor la respuesta, que se basa en la distinta concepción del Mesías de los judíos y los samaritanos.
45. "Jesús se da a conocer a la mujer como el Mesías esperado, mediante la fórmula de revelación *egō eimi*. Según el contexto es obvio completar "el Mesías". Sin embargo, en el sentido del evangelista podría también resonar aquí la forma de hablar absoluta con la que Jesús descubre su ser divino (cf. 6,20; 8,24.28.58). Jesús no se ve forzado por la situación a dar esta respuesta (cf. 9,37), sino que con plena deliberación y por propia iniciativa concede esta revelación a la mujer" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio* I, 511).
46. El final de esta larga sección del diálogo de Jesús con la samaritana se inscribe perfectamente dentro del contenido de las tres partes del relato: la revelación de Jesús como expresión plena del Padre.
47. Bultmann considera que esta afirmación es una glosa porque entra claramente en contradicción con otros pasajes joaneos; cf. *Das Evagelium*, 139[6].

vehículo transmisor, no tenía finalidad en si mismo. El verdadero judaísmo sólo se encuentra en Jesús; sería el mensaje de Juan a la sinagoga, con quien parece dialoga en su evangelio.

La comida de Cristo (4,27-34)

> 27 En esto llegaron sus discípulos y se sorprendían de que
> hablara con una mujer. Pero nadie le dijo: "¿Qué quieres?" o
> "¿Qué hablas con ella?" 28 La mujer, dejando su cántaro, corrió
> a la ciudad y dijo a la gente: 29 "Venid a ver a un hombre que
> me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?" 30
> Salieron de la ciudad e iban hacia él.
> 31 Entretanto, los discípulos le insistían diciendo: "Rabbí,
> come." 32 Pero él les dijo: "Yo tengo para comer un alimento
> que vosotros no sabéis." 33 Los discípulos se decían unos a
> otros: "¿Le habrá traído alguien de comer?" 34 Les dice Jesús:
> "Mi alimento
> es hacer la voluntad del que me ha enviado
> y llevar a cabo su obra.

Según nos vamos adentrando en el relato, va apareciendo más su dimensión teológica, de modo que prevalecen en él estos rasgos sobre los históricos. Ahora vemos que llegan los discípulos y ofrecen a Cristo la comida que acaban de comprar. Y él, que había pedido de beber a la mujer samaritana y no bebió, se niega a aceptar el alimento que ellos le ofrecen. La comida y la bebida de Cristo tienen aquí otro signo (4,33-34). Él mismo nos lo explica: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra" (4,34).

Juan nos presenta el sentido más profundo de Cristo. Es el revelador, el enviado, que halla su satisfacción plena cuando ve que la gente acoge su palabra. Contempla la conversión de la entera ciudad de Samaría y se queda como ensimismado, sin ganas de comer, con ansias de completar esa labor; llevará adelante su obra con la conversión del pagano: el funcionario real de Caná.

Los campos blanquean para la siega (4,35-42)

35 ¿No decís vosotros:
Cuatro meses más y llega la siega?
Pues bien, yo os digo:
Alzad vuestros ojos y ved los campos,
que blanquean ya para la siega.
Ya 36 el segador recibe el salario,
y recoge fruto para vida eterna,
de modo que el sembrador se alegra igual que el segador.
37 Porque en esto resulta verdadero el refrán
de que uno es el sembrador y otro el segador:
38 yo os he enviado a segar
donde vosotros no os habéis fatigado.
Otros se fatigaron
y vosotros os aprovecháis de su fatiga."
39 Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por
las palabras de la mujer que atestiguaba: "Me ha dicho todo lo
que he hecho." 40 Cuando llegaron a él los samaritanos, le
rogaron que se quedara con ellos. Y se quedó allí dos días. 41
Y fueron muchos más los que creyeron por sus palabras, 42 y
decían a la mujer: "Ya no creemos por tus palabras; que noso-
tros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdadera-
mente el Salvador del mundo."

Jesús manda alzar los ojos a sus discípulos para que vean que la mies está ya preparada para la siega. Cita una expresión popular, en la que se afirmaba que entre siembra y siega debían transcurrir cuatro meses. Pues bien, aquí parece que ha sido todo inmediato. Sembrador y segador se unen en la alegría, casi al mismo tiempo[48]. Las palabras del Señor a los discípulos:

48. "Las palabras de Jesús son un canto de triunfo. La esterilidad de Jerusalén y de Judea se ha cambiado en la fecundidad de Samaría. El Mesías/Esposo ha encontrado aquí a la esposa. Si en Judea nadie aceptaba su testimonio (3,32), aquí, en cambio, ya están en camino los que lo aceptan (4,30). La cosecha ya presente invita a la siega y es un estímulo para los discípulos. La frase de Jesús explica y confirma lo sucedido con la mujer" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 245).

"Yo os he enviado a segar donde vosotros no os habéis fatigado. Otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de su fatiga" (4,38), son para nosotros una preciosa clave interpretativa. ¿Quiénes han sido esos que se fatigaron? No parece que pueda pensarse en Moisés y los profetas[49], pues en el diálogo con la Samaritana no ha aparecido nada de eso. Como creen algunos autores, el evangelista se está refiriendo a la conversión de Samaría, evangelizada por Felipe, tal como viene narrada en Hechos (8,4-25), a la que bajaron Pedro y Juan, enviados por los apóstoles. La narración estaría reflejando ese suceso[50].

La Samaritana podría representar a algunos discípulos más afines al paganismo, que fueron los primeros en difundir la fe de Jesús fuera de las fronteras de Israel. El caso que nos narra Marcos es muy significativo al respecto. El endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20), que era un semipagano, predica por la Decápolis (7,31) la doctrina de Jesús, de modo que cuando llega éste a esas regiones, era ya conocido allí. Lo mismo sucede en Hechos: los más cercanos a los paganos son los que comienzan a evangelizarlos. Mucho me sospecho que la Samaritana esté en función de algo de esto, aunque esa realidad no agote todo el simbolismo que en ella ha querido reflejar Juan. Lo que no parece posible es dudar de que en este relato se halle de alguna manera presente la conversión de Samaría.

La predicación de la mujer fue muy eficaz en su ciudad, pues muchos samaritanos creyeron en él. Por esto las palabras de la mujer en interrogación: "¿No será el Cristo?" (4,29), no han de entenderse como si ella no se hubiera adherido al Señor, sino más bien como poniéndose en lugar de sus paisanos, como interrogándolos. No es improbable que Juan vea en la primera

---

49. Cf. R. E. Brown, *EL Evangelio*, I-XII, 389-390.
50. ¿No sería un reproche a los Doce, que según los Hechos de los Apóstoles tardaron tanto en salir de Jerusalén en contra del deseo de Jesús de ser sus "testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra"? (Hch 1,8). Sabido es que la difusión del evangelio fuera de Judea tuvo lugar a través de los que se dispersaron a causa de la persecución que no afectó a los Apóstoles (Hch 8,4ss).

adhesión de la Samaritana algo todavía no perfecto, pues se apoya en que Jesús le ha adivinado las cosas; y la fe joanea implica la entrega a la persona por la persona. Quizás la Samaritana encontró la fe plena cuando regresó con su comunidad al pozo y con ellos proclamó que Jesús no sólo era un profeta que adivina o el Mesías, sino el Salvador del mundo (4,42).

Y al escuchar sus palabras, salieron de la ciudad. Salir de la ciudad equivale a abandonar sus creencias (4,40). El término salir es muy frecuente en los evangelios y Hechos para denotar este cambio interior; ya la seguridad de la salvación no está allí, hay que ir a buscarla fuera; abandonando los ídolos y el culto heterodoxo de Yahvé. Samaría, la prostituta, va en busca del marido, Cristo, que la espera sentado sobre el brocal del pozo. El nuevo Jacob espera a la nueva Raquel. Y se produce el encuentro gozoso. Sus paisanos le dicen a la mujer: "Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo" (4,42)[51].

Contrasta este saber con el de Nicodemo. También los samaritanos han sufrido un pequeño proceso; primero creyeron porque Jesús había leído en los interiores del corazón de la mujer. Pero ahora ya no creen por eso: *sabemos*, experimentamos. Habla aquí Juan de la experiencia de la conversión de Samaría, una vez que recibieron el Espíritu Santo. Una es la realidad que surge de la aceptación de la palabra y otra la producida por el Espíritu Santo cuando la interioriza.

La Samaritana lo proclama Mesías y los samaritanos al llegar a él descubren que es el Salvador del mundo[52]. El agua viva, el

---

51. “Nicodemo, el maestro de Jerusalén, no fue capaz de comprender el mensaje de Jesús cuando éste le aseguraba que el Padre ha enviado al mundo a su Hijo para que el mundo se salve por él (3,17). Los hombres de Samaría, en cambio, llegan pronto al conocimiento de que Jesús es realmente el Salvador del mundo” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 391).
52. “No carece de importancia el hecho de que el testimonio de la mujer se contraponga aquí al testimonio del propio Jesús. Con ello se quiere poner de relieve que sólo el contacto directo con la persona de Jesús,

bautismo del Espíritu recibido en Samaría ahonda la fe primera en Jesús. Los samaritanos le aceptaron como lo más encumbrado que enseñaban sus libros, pero el Espíritu Santo dio un paso más: Jesús no es solo el Mesías de Israel y el de Samaría, su influjo se extiende al mundo entero; es el Salvador del mundo. Precioso entrecruce de datos históricos, en núcleo, con experiencias de gran fuerza de la época apostólica, que nos presentan un tejido singular, siempre abierto a nuevas posibilidades de comprensión. Pienso que el texto joaneo desbordó a sus autores, quienes tuvieron el acierto de condensar una experiencia incontenible en una literatura esencialmente abierta.

En Galilea de los gentiles (4,43-45)

> 43 Pasados los dos días, partió de allí para Galilea. 44 Pues Jesús mismo había afirmado que un profeta no goza de estima en su patria. 45 Cuando llegó, pues, a Galilea, los galileos le hicieron un buen recibimiento, porque habían visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta, pues también ellos habían ido a la fiesta.

Esta expresión que con tanta fuerza utiliza Mateo (4,15; Is 8,23-9,1), se adivina aquí en la narración joánica. Jesús ha dialogado ya con un representante del judaísmo (Jn 3) y con una representante de la heterodoxa Samaría (4,1-42), ahora lo va a hacer con uno de Roma, del mundo gentil.

El suceso va a tener lugar al tercer día: "Pasados los dos días" (4,43), que se había detenido en Samaría, salió para Galilea. La curación del hijo del funcionario real tendrá lugar al igual que la señal de Caná al tercer día y también en Caná de Galilea (4,46).

Algunos autores no comprenden cómo Juan pueda poner en labios de Jesús el proverbio de que ningún profeta goza de

---

que no puede limitarse al simple hecho de encontrarlo sobre la tierra, ofrece a la fe su fundamento seguro” (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 173).

estima en su casa y añada a continuación que "los galileos le hicieron un buen recibimiento" (4,45). La respuesta se halla al final del versículo citado: "porque habían visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta". Contemplaban en Jesús a un enviado de Dios por los prodigios que hacía. El evangelista piensa de éstos lo mismo que de aquéllos que también se aproximaban a Jesús por los signos, "pero Jesús no se confiaba a ellos" (2,24). Estos galileos tenían la misma mentalidad que aquellos judíos; no habían roto con las instituciones: "pues también ellos habían ido a la fiesta" (4,45)[53]. Habían subido a la Pascua, pero aquella no era la Pascua de Yahvé. Juan no sin intención la denomina "la Pascua de los judíos" (2,13), término totalmente inusual en la Biblia. Jesús no podía aceptar ese recibimiento, estaban en la misma línea que Nicodemo. Un profeta nunca goza de estima en su pueblo; palabras llenas de ironía; ni el judío ni los galileos le aceptan como él pide, sólo el gentil le presta su entera adhesión.

El mundo gentil acepta a Jesús (4,46-54)

> 46 Volvió, pues, a Caná de Galilea, donde había convertido el
> agua en vino. Había un funcionario real, cuyo hijo estaba
> enfermo en Cafarnaún. 47 Cuando se enteró de que Jesús había
> venido de Judea a Galilea, fue a él y le rogaba que bajase a
> curar a su hijo, porque estaba a punto de morir. 48 Entonces
> Jesús le dijo: “Si no veis signos y prodigios, no creéis.” 49 Le
> dice el funcionario: “Señor, baja antes que se muera mi hijo.”
> 50 Jesús le dice: “Vete, que tu hijo vive.” Creyó el hombre en
> la palabra que Jesús le había dicho y se puso en camino. 51
> Cuando bajaba, le salieron al encuentro sus siervos, y le dije-
> ron que su hijo vivía. 52 Él les preguntó entonces la hora en
> que se había sentido mejor. Ellos le dijeron: “Ayer a la hora

53. “Estos tres versículos son una cruz para los comentaristas del cuarto evangelio. Ya a principios del siglo III decía Orígenes (...) que el v. 44 ‘aparece totalmente desencajado aquí’. A comienzos del siglo XX, Lagrange, 124, confesaba que no hay modo de explicar este pasaje conforme a las reglas de la lógica estricta” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I, 393).

séptima le dejó la fiebre." 53 El padre comprobó que era la misma hora en que le había dicho Jesús: "Tu hijo vive", y creyó él y toda su familia. 54 Tal fue, de nuevo, el segundo signo que hizo Jesús cuando volvió de Judea a Galilea.

De nuevo nos encontramos en Caná (4,46). Algo quiere decirnos el evangelista, pues recalca que vuelve a aquel lugar donde había convertido el agua en vino, y vuelve también al tercer día (4,41). Caná, que en hebreo significa comprar, término que también usa el A.T. para hablar de la alianza, es el lugar de la alianza[54]. Jesús ha ido a ofrecérsela a judíos y samaritanos. Para predicarles a éstos ha tenido que ir a ellos; en cambio, el romano viene él.

El funcionario pide por la salud de su hijo (4,47); Jesús se queja de que para creer sean necesarias señales: las que había realizado hasta ahora; y prodigios (4,48): la curación que se le pedía. Parece que las señales, como veremos, dicen relación a un hecho que se toma como símbolo de la nueva revelación de Jesús y contrasta con las instituciones judías; el prodigio dice más bien relación a la resolución de problemas humanos, aunque ambas realidades participan de las dos cosas[55].

Jesús, sin ir a la ciudad del enfermo, le dice al padre que su hijo vive (4,50). Éste cree sin más en la palabra de Jesús. El padre comprueba al regresar que el día anterior, el tercero, a la hora séptima se curó el muchacho (4,52)[56]. Muy probablemente este milagro es el mismo, pero en estilo joánico, que el

54. "Pero no sin razón tiene lugar este perfeccionamiento del primer Caná en el segundo Caná, en el milagro del cortesano de Herodes Idumeo, medio gentil y homicida, y esto acentuadamente en la Galilea de los gentiles. Son las nupcias perfeccionadas como signo de los gentiles" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 135).

55. Signos y prodigios es una frase que aparece en Ex 7,3-4. A pesar de esos signos y prodigios, el Faraón no escuchará a Moisés.

56. "La hora de Jesús es, por tanto 'la sexta' en cuanto señala su muerte (19,14); 'la séptima' en cuanto, terminada su obra, produce la obra con la entrega del Espíritu [19,30]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 261).

del siervo del centurión del que hablan Mateo 8,5-13 y Lucas 7,1-10. La hora séptima es el tiempo de la plenitud; y tiene lugar después de la muerte de Cristo, que aconteció a la hora sexta. Con la muerte de Jesús, los gentiles tienen acceso a los bienes mesíanicos. El hijo del funcionario, a punto de morir, tipifica a los gentiles, que con Jesús dejarán de languidecer y pasarán a formar parte del nuevo pueblo.

El pasaje termina afirmando que ésta fue la segunda señal (4,54) que realizó Jesús, siendo así que antes ha dicho el evangelista que hizo muchas señales en Jerusalén (2,23). Sin duda, ésas participaban de la naturaleza de la primera señal, que se refería a la alianza judía, tipificada en Caná (2,11); aquí se hace relación a los gentiles.

Así concluye esta primera parte del evangelio, en la que se pone de manifiesto que la realidad de Jesús se orienta a la salvación de todos los hombres.

CAPÍTULO 5

EL PARALÍTICO, O ISRAEL LANGUIDECIENDO JUNTO A LA LEY

Con este capítulo se inicia una perspectiva distinta. Desde ahora hasta el capítulo doce a cada suceso milagroso seguirá un largo discurso, que tratará de extraer las enseñanzas derivadas de él. Además, los milagros se van a llamar también obras, y hasta ese capítulo[1], sobre todo, la tarea de Jesús irá orientada a la transformación de las instituciones judías[2].

"La salvación viene de los judíos" (4,22) había dicho Jesús a la mujer samaritana; y a Nicodemo, que era necesario nacer de arriba o de nuevo (3,3). Los capítulos que siguen se orientan a la recreación del judaísmo o a su clarificación a la luz de Jesús, quien pondrá de manifiesto que todo era una simple figura de cuanto estaba por venir. Nada del A.T. tenía consistencia en sí mismo[3].

---

1. Hablando de la unidad que existe entre 5-12, concluye L. Tous: "Desde este ángulo todos estos capítulos parecen apuntar a una misma idea: Jesús pone en camino, libera de esclavitudes, alimenta el crecimiento, abre horizontes nuevos y da vida eterna ya en este mundo" (*San Juan*, 68).
2. Por no leer el evangelio en perspectiva temática, muchos autores se sienten autorizados a invertir los capítulos 5, 6 y modificar el orden de determinados versículos de otros. El mismo Léon-Dufour así prometía hacerlo en su primer tomo, pero en el siguiente: "tras muchas vacilaciones preferimos leer los capítulos en el orden actual" (*Lectura*, II, 13).
3. Los discursos de los capítulos cinco al ocho constituyen una unidad de fondo, aunque se aborden distintos aspectos de revelación, cuyo clímax se encuentra en las últimas palabras del octavo: "En verdad, en verdad os digo: antes de que Abraham existiera, Yo Soy" (8,58).

Primeramente, serán recreadas las principales fiestas. Una serie de sucesos revelarán a Jesús como un nuevo Yahvé, que atraviesa fulgurante la historia hasta resucitar a Lázaro en quien se oculta Israel[4]. En torno a esta temática el evangelista traza la trama de su obra, en la que confluyen numerosas perspectivas teológicas y espirituales.

El sentido del paralítico (5,1-9a)

> 1 Después de esto, hubo una fiesta de los judíos, y Jesús subió
> a Jerusalén. 2 Hay en Jerusalén una piscina Probática que se lla-
> ma en hebreo Betzatá, que tiene cinco pórticos. 3 En ellos yacía
> una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando
> la agitación del agua. 4 Porque el ángel del Señor se lavaba de
> tiempo en tiempo en la piscina y agitaba el agua; y el primero
> que se metía después de la agitación del agua, recobraba la
> salud de cualquier mal que tuviera. 5 Había allí un hombre que
> llevaba treinta y ocho años enfermo. 6 Jesús, viéndole tendido
> y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo, le dice: "¿Quieres
> recobrar la salud?" 7 Le respondió el enfermo: "Señor, no tengo
> a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y
> mientras yo voy, otro baja antes que yo." 8 Jesús le dice:
> "Levántate, toma tu camilla y anda." 9 Y al instante el hombre
> recobró la salud, tomó su camilla y se puso a andar.

Parece que en este hecho se esconde un sentido simbólico muy cualificado[5]. Juan va a tipificar los diversos paralíti-

---

4. La mayoría de los críticos no establecen esta unidad. Quedan subyugados por las fiestas o el número de semanas y les pasa desapercibida la entera historia de Israel que se extiende del paralítico a Lázaro.
5. El paralítico junto a la piscina de Bezatá (5,5) simboliza a Israel incapaz de pasar por sí mismo el torrente hacia la tierra prometida (5,7). Los treinta y ocho años (5,5) de su enfermedad parece que aluden a los treinta y ocho años que tardó Israel en alcanzar el torrente Zered (Dt 2,14), que le daba acceso a la tierra prometida. Los cinco pórticos de que consta la piscina aluden a la realidad salvífica del judaísmo, que carente del mediador Jesús no produce la salvación. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 268-269. Al curarlo Jesús, sin necesidad de arrojarlo a la piscina, indica que él mismo

cos curados por Jesús en este famoso personaje, como después hará también con los ciegos en el ciego de nacimiento (9,1-41), y los muertos en Lázaro (11,1-57)[6]. Para Juan todos estos individuos son figuras del pueblo. Veámoslo brevemente. Dos datos, entre otros, nos pueden dar la clave de la interpretación: el de los treinta y ocho años de su enfermedad, y el del tema del Éxodo, del que de acuerdo con la unanimidad de los exegetas trata el capítulo siguiente.

Treinta y ocho años es el tiempo que según Deuteronomio 2,14 tardó Israel en alcanzar la tierra prometida[7]. En el paralítico se halla representado el Israel de la época de Jesús, que, después de toda su historia de salvación, debe comenzar de nuevo a buscarla; ponerse a caminar: "Levántate, toma tu camilla y anda. Y al instante el hombre recobró la salud, tomó su camilla y se puso a andar" (5,8-9). ¿Quién no descubre en estas palabras el sentido de la teología joánica?

Es casi seguro que Juan ve en la piscina de los cinco pórticos, no hace mucho descubierta, la realidad de la Ley[8], junto a la cual yace enfermo el pueblo judío: la multitud de enfermos, ciegos, cojos y paralíticos. La glosa de 5,3b-4 pudiera ser ya una lectura en este sentido. No tanto daría razón de las curaciones de una piscina de aguas termales, cuanto que explicaría que de cuando en cuando el ángel del Señor removía el agua; serían los diversos momentos salvíficos de Israel, como revela claramente (5,7). El paralítico

---

se convierte o hace las veces del torrente. Más tarde se hablará de Jesús como piscina (9,7) y como lugar de donde brotarán ríos de agua viva (7,38). Llama la atención el que el hombre una vez curado se ponga a andar (5,9) y, precisamente el capítulo siguiente hable del Éxodo. Todos estos elementos nos inclinan a ver en el paralítico una figura de Israel a quien los rabinos tenían paralizado.

6. Juan ha reducido los enfermos de los sinópticos –excepción hecha de los leprosos de los que no habla– a uno de cada clase. De esta forma la historia sinóptica cobra una cierta personalización.

7. Es inconcebible que J. Blank haya podido escribir: "el número 38 no tiene ciertamente ninguna significación simbólica" (*El Evangelio,* tomo primero b, 15).

8. Así la han interpretado no pocos Padres.

afirma la necesidad de un mediador: "No tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua" (5,7)[9].

Que la piscina mane sólo de cuando en cuando (5,7), explica los diversos momentos salvíficos, después de los cuales Israel torna a languidecer. Jesús se manifiesta superior a la Ley, pues cura al enfermo sin necesidad del estanque. Es como si él fuera la piscina. Más tarde al hablar de la piscina de Siloé, el evangelista recalcará que quiere decir "Enviado" (9,7). Y volverá a recordar que Jesús es un hombre: "ese hombre que se llama Jesús" (9,11). De momento, Jesús libera al hombre de la Ley, de la piscina de Bezatá; más tarde transformará esta piscina en el bautismo; pero en última instancia, la piscina es él mismo; cura al paralítico y le fuerza a comenzar un nuevo Éxodo: "Toma tu camilla y anda" (5,8). Y el evangelista comprueba que "al instante el hombre recobró la salud, tomó su camilla y se puso a andar" (5,9).

Juan al principio de este pasaje nos habla de una fiesta o de la fiesta, como leen otros manuscritos[10]. Expresamente la ha dejado innominada; cualquier fiesta ponía de relieve el mundo de las instituciones; hay que salir de todas. A continuación irá determinando el nombre de algunas, porque intentará darnos a conocer el nuevo sentido de que van a ser revestidas por Jesús.

El paralítico curado simboliza al pueblo; la fiesta y la piscina, la ley[11]. Una vez que las abandona y comienza su éxo-

---

9. "El tema del capítulo es la sustitución de la Ley por la persona de Jesús... y, al final, se hará mención de Moisés... el dador de la Ley...; esto hace ver que los cinco pórticos son un símbolo de los cinco libros de la Ley, bajo cuya opresión vivía el pueblo" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 267).

10. "El Códice Sinaítico dice 'la fiesta', que sería probablemente una referencia a los tabernáculos (Bernard) o a la pascua (Lagrange); pero los testimonios a favor de la omisión del artículo son abrumadores. Una antigua tradición de la iglesia griega identifica esta fiesta como Pentecostés, idea que aceptan algunos investigadores modernos... Sin embargo, la única identificación que da Juan es la de que aquel día era un sábado (5,9); otras identificaciones poseen únicamente un valor secundario" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 413).

do, tendrá que ir saliendo de cada una en particular, como van a poner de manifiesto los capítulos que siguen.

Jesús, Hijo, Señor de la ley (5,9b-18)

> Pero era sábado aquel día. [10] Por eso los judíos decían al que había sido curado: "Es sábado y no te está permitido llevar la camilla." [11] Él les respondió: "El que me ha devuelto la salud me ha dicho: Toma tu camilla y anda." [12] Ellos le preguntaron: "¿Quién es el hombre que te ha dicho: Tómala y anda?" [13] Pero el curado no sabía quién era, pues Jesús había desaparecido porque había mucha gente en aquel lugar. [14] Más tarde Jesús lo encuentra en el templo y le dice: "Mira, has recobrado la salud; no peques más, para que no te suceda algo peor." [15] El hombre se fue a decir a los judíos que era Jesús el que le había devuelto la salud. [16] Por eso los judíos perseguían a Jesús, porque hacía estas cosas en sábado. [17] Pero Jesús les replicó: "Mi Padre trabaja hasta ahora, y yo también trabajo." [18] Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios.

Es evidente que el relato se desarrolla como un suceso, en el que Jesús cura a un hombre en sábado y le hace quebrantar la ley, según la interpretación rabínica, al mandarle transportar la camilla. Pero por debajo se desliza otra idea: el nuevo éxodo emprendido es como trabajar en sábado. ¿Cómo es posible salir de las instituciones, si eran lo más sagrado de Israel? La razón la da el evangelista: su intimidad con Dios, a quien llamaba su propio Padre, le garantizaba a Jesús esa autoridad para actuar aparentemente contra la ley.

Es el nuevo nacimiento que se negaba aceptar Nicodemo. El sábado, las instituciones, no pueden ser algo que paralice

---

11. Los autores, en general, son bastante reacios a descubrir simbolismo alguno en la piscina, a pesar de que en la antigüedad se ha pretendido ver algún significado en ella; cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 23-24[19].

la obra de Dios, que siempre está activo. Este caso del paralítico es muy similar a aquel otro que nos narran los sinópticos, y que en la redacción de Marcos aparece con mayor expresividad (Mc 2,23-3,1-6)[12]; mientras los discípulos mueven las manos entre las mieses abriéndose camino arrancando espigas, en la sinagoga, un sábado, hay un hombre con la mano paralizada. Contrasta la libertad de los discípulos de Jesús caminando entre las mieses en sábado y el hombre que ese día de Dios está inmovilizado. El sábado no puede paralizar al hombre. Late en todos estos textos tanto de Marcos como de Juan un sentido muy alto de la dignidad humana, a la que las leyes de Dios no vienen a restringir, sino a reconstruir por dentro: "Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo" (5,17): "Levántate, toma tu camilla y anda" (5,8).

Es curiosa la insistencia en la palabra hombre. Antes había dicho el paralítico: "No tengo a nadie (un hombre) que me meta en la piscina" (5,7); y también anteriormente el evangelista afirmaba: "Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo" (5,5); finalmente, son los judíos los que preguntan: "¿Quién es el hombre que te ha dicho...?" (5,12).

Dos datos más parecen acrecentar el simbolismo del pasaje: la casi repentina desaparición de Jesús entre la muchedumbre y el encuentro con el paralítico en el templo[13]. ¿Que significa lo primero? Más tarde, al comienzo del capítulo sexto se nos dirá que mucha gente le seguía al ver las señales que realizaba en los enfermos (6,2). Es muy probable que en esa multitud el evangelista contemple la muchedumbre que va a hacer el éxodo y que seguirá a Jesús en Galilea. El evangelista querría acentuar la copiosidad de los seguidores.

---

12. Mc pone más de relieve que los otros dos sinópticos el contraste entre la mano paralizada del judío y la libertad de los discípulos que se hacen camino entre los sembrados; véase una magnífica interpretación del pasaje en J. MATEOS y F. CAMACHO, *EL Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético,* Córdoba, El Almendro, 1993, 252-286.
13. Los autores, en general, observan diversas incongruencias, que se revelan imposibles de resolver si no se tiene en cuenta el doble plano en que se sitúan todos los relatos joánicos. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 21-22.

El que el paralítico no se quede allí y regrese al templo, supone que aún guarda una cierta nostalgia por las instituciones[14]. Allí le encuentra Jesús y le dice: "Mira, has recobrado la salud; no peques más, para que no te suceda algo peor" (5,14).

Todos estos rasgos insinúan que el paralítico constituye claramente una figura representativa del pueblo judío, que tiene que salir de las instituciones y que siente una cierta nostalgia por el pasado. No es improbable que Juan esté pensando en los apóstoles que albergaban estos sentimientos, como claramente se reflejan en la segunda obra lucana. Por su parte, el evangelio de Lucas testifica que los apóstoles después de la ascensión acudían al templo y "estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios" (24,53). Para la teología de Juan esto es inaudito. Volver al templo supone que no se ha entendido la novedad de Cristo, nuevo templo de Dios[15].

---

14. Por no haber descubierto esta interpretación simbólica, autores de la categoría de Brown, Blank, Schnackenburg, X. Léon-Dufour se pierden en elucubraciones sin que al final encuentren respuesta a esta conducta aparentemente tan extraña de Jesús. Para Jesús el templo (las instituciones) simbolizan el pecado de Israel. Hay que salir de ellas: hacer el éxodo. El paralítico, como hemos dicho, es figura de ese pueblo que está maniatado, imposibilitado para andar, por la situación a que habían llevado los rabinos las instituciones. Una vez más repetimos: todo en Juan está trasvasado por el símbolo. En este sentido, me complace incrustar aquí una nota de Tuñí: "El tema del simbolismo juánico, con ser un tema perenne de la interpretación juánica todavía ha de ser abordado en profundidad. La aportación de G. Stemberger, *La symbolique du Bien et du Mal selon saint Jean*, París, 1970, resulta interesante, pero insuficiente... Sin embargo, lo más prometedor en este sentido es el programa de lectura simbólica del EJ que propone X. Léon-Dufour... El comentario al EJ en el que lleva trabajando más de treinta años contribuirá sin duda a profundizar un aspecto que todavía retomaremos en la conclusión" (*Jesús,* 67[34]). El comentario al que se refiere Tuñí es el que hemos citado varias veces en este libro y que se halla ya terminado.
15. El mismo Lc rechaza también esa postura: "Hasta ese momento –viene a decir Lucas– no se han enterado en absoluto de que 'la cortina del santuario se rasgó por medio' a la muerte de Jesús (cf. 23,45). Éste, previendo que regresarían a sus seguridades, les había indicado 'la dirección' hacia la cual debía encaminarse la comunidad después de su partida: 'Betania' debería haberse convertido en el punto de referencia de la pequeña comunidad, en lugar del templo de Jerusalén" (J. RIUS-CAMPS, *El*

Si se vuelve a las instituciones, la enfermedad ya será incurable, pues hasta ahora la salvación se canalizaba por ellas, pero de ahora en adelante quedarán definitivamente abolidas.

El hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo, esperando el movimiento del agua, en las estribaciones del templo, en la ciudad de Jerusalén, es la imagen más acabada del judío del tiempo de Jesús[16].

Suprema autoridad de Jesús (5,19-30)

19 Jesús, pues, tomando la palabra, les decía:
"En verdad, en verdad os digo:
el Hijo no puede hacer nada por su cuenta,
sino lo que ve hacer al Padre:
lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo.
20 Porque el Padre quiere al Hijo
y le muestra todo lo que él hace.
Y le mostrará obras aún mayores que éstas,
para que os asombréis.
21 Porque, como el Padre resucita a los muertos
y les da la vida,
así también el Hijo da la vida a los que quiere.
22 Porque el Padre no juzga a nadie;
sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo,
23 para que todos honren al Hijo
como honran al Padre.
El que no honra al Hijo
no honra al Padre que lo ha enviado.
24 En verdad, en verdad os digo:
el que escucha mi palabra

éxodo del hombre libre, Córdoba, 1991, 362). Esta misma tesis viene mantenida por el autor en sus dos obras. *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana*, Córdoba, 1989; *El camino de Pablo a la misión de los paganos*. Madrid, Cristiandad, 1984.

16. Una vez más queremos dejar claro que esta interpretación no niega el fondo histórico del relato. ¿Se refiere Juan a un suceso concreto o el paralítico es la síntesis personalizada de la tradición sinóptica?

y cree en el que me ha enviado,
tiene vida eterna
y no incurre en juicio,
sino que ha pasado de la muerte a la vida.
25 En verdad, en verdad os digo:
llega la hora (ya estamos en ella),
en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios,
y los que la oigan vivirán.
26 Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo,
así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo,
27 y le ha dado poder para juzgar,
porque es Hijo del hombre.
28 No os extrañéis de esto:
llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros
oirán su voz
29 y saldrán los que hayan hecho el bien
para una resurrección de vida,
y los que hayan hecho el mal,
para una resurrección de juicio.
30 Yo no puedo hacer nada por mi cuenta:
juzgo según lo que oigo;
y mi juicio es justo,
porque no busco mi voluntad,
sino la voluntad del que me ha enviado.

La autoridad de Jesús surge de su estrecha unidad con Dios[17].Todas las actuaciones de Jesús nacen directamente de Dios. Este es el primer efecto de esta comunión. Cristo es la presencia activa de todo cuanto el pensamiento judío rela-

---

17. "Juan representa la evolución última y la madurez definitiva del cristocentrismo neotestamentario. Es comprensible que el marxista E. Bloch haya calificado al cuarto evangelio como 'cristocentrismo sin residuo' (sin residuo de Dios se sobreentiende), y que 'los teólogos de la muerte de Dios' se hayan cobijado en este evangelio y desde él hayan argumentado. Es comprensible, digo, porque en Juan la concentración de la fe en la persona de Jesús es total" (S. GUERRA, *Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica*, AA.VV., *Teología espiritual. Reflexión cristiana sobre la praxis*, Madrid, Espiritualidad, 1980, 194).

cionaba con Dios, a quien Jesús ahora llama su Padre. Los milagros son obras del Padre a través del Hijo. Al hacerlos por medio de él, Jesús dice que el Padre le muestra al Hijo las obras: "Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace. Y le mostrará obras aún mayores que éstas" (5,20). La curación del paralítico es obra del Padre por el Hijo. Pero pensamos que Juan no se refiere tanto a la curación física cuanto a su significado, ya que en aquel entonces estaba muy extendida la creencia de que algunos hombres enviados por Dios, como los profetas u otros, podían hacer milagros.

Aquí Juan está pensando en Cristo como otra realidad muy distinta de esas figuras. El paralítico significa el nuevo éxodo de Israel; así como el Padre puso en otro tiempo en movimiento a Israel, ahora le da poder al Hijo, o mejor, por medio de él pone otra vez en movimiento a su pueblo. Pero un día no muy lejano ya no se contentará con eso, sino que se verá obligado a crearlo de nuevo[18], lo resucitará; la resurrección de Lázaro se va a situar en ese plano[19]. De esta intensa comunión entre el Padre y el Hijo se infiere que Jesús hace en este mundo las veces del Padre; por eso se le debe el mismo respecto y veneración.

A Dios nadie lo ha visto jamás, es el Hijo quien lo manifiesta[20]. Una de las características esenciales de Dios es ser

---

18. "Como vemos en este discurso, la unidad en la acción y en consecuencia de ser entre el Padre y el Hijo aparece como la gran razón por la que Jesús hace sus curaciones en sábado. Es continuar y completar la obra del mismo Dios, su Padre" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 164).
19. Los versículos 19-22 tienen como trasfondo una parábola. Aunque las palabras se ponen en labios de Jesús, se trasluce demasiado que quien habla es el evangelista.
20. Aunque con determinadas reservas, nos complace citar en este sentido el siguiente texto de Bultmann: "Todo ello pone, finalmente, de manifiesto que Jesús en cuanto revelador, *no revela ninguna otra cosa, sino que él es el Revelador*, y con ello está dicho que es aquél a quien el mundo aguarda y que trae en su persona aquello por lo que el hombre suspira... luz como la completa transparencia de la existencia; esa luz hace desaparecer la pregunta y los enigmas. ¿Cómo es y cómo aporta esto? úni-

la vida y darla. Ahora tiene esta potestad el Hijo. Quien se adhiere a él posee ya la vida eterna y se le exime del juicio, pues la potestad de juzgar la tiene el Hijo. Quien le acepta no es juzgado[21].

Mucho se ha hablado de la doble escatología que pervive en el evangelio de Juan: la de presente y la de futuro. Y se ha interpretado como derivación de diversas capas de textos, que un día se habrían unido con objeto de acomodar el pensamiento del evangelio a la doctrina de la Iglesia. Mucho me temo que no estemos ante dos escatologías divergentes, sino ante una doble tensión de una misma realidad. El que posee la vida eterna, que hemos definido como condición de filiación, después de su muerte, en el juicio final resucitará del sepulcro a la llamada de Cristo, y para él no existirá juicio. Estamos ante una doble forma de ser de la vida; la experiencia de comunión con Cristo y con el Padre aquí abajo y la manifestación de esta misma vida el día final[22].

Juan ha querido decir que no hay que esperar a ese juicio final para que la vida se exprese; ya en este mundo comienza a sentirse. Pero tampoco esto supone que el hombre no entre en comunión inmediata con Cristo después de su muerte. La resurrección de los cuerpos y el juicio final es algo que se refiere más al poder omnímodo del Cristo glorioso que a una afirmación del ser humano como "yo" que se abre al Dios

---

camente diciendo que él lo es y lo trae... Juan presenta, por consiguiente, en su evangelio el hecho de la revelación sin tematizar su contenido" (R. BULTMANN, *Teología,* 484).

21. Algunos autores observan total contradicción entre los versículos 5,22 y 3,17-18; 12,47-48. Mi opinión es que tanto la escatología como el juicio son comprendidos por Juan de forma dialéctica. Sobre el problema de las posibles diversas escatologías de los vv. 26-30 y 19-25 así como de las opiniones al respecto, cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 431-432.

22. "El que escucha la palabra de Jesús y cree en el Padre, obtiene el don de la vida eterna, se libra del juicio de muerte y de condenación y se establece en la esfera de plenitud y de vida duradera huyendo de la zona de las tinieblas. Para el evangelista, el hombre es tinieblas, muerte y esclavitud, cuando la palabra de Jesús no es norma de su vida" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 166).

que le ama; en otros términos: Juan cree que la vida que ahora nos une con Cristo por la adhesión a su palabra no tiene interrupción; ¿cómo se conjuga esto después de la muerte con la permanencia del cuerpo en el sepulcro?, es algo que ignora; lo que tiene claro es que esta vida ya es eterna, no sufre interrupción, y que en ese juicio, que proclama la Escritura para el final de los tiempos, a Cristo lo corresponde la categoría de juez supremo[23]. Todos estos poderes se los concede el Padre al Hijo, "porque es Hijo del hombre"[24] (5,27).

El título "Hijo del hombre" encaja perfectamente con el significado que este misterioso personaje recibe en el libro de Daniel. Ese ser, al que se le ha dado poder sobre todos los reinos y al que todos los hombres le sirven. Antes ha afirmado que es el Hijo de Dios. Hijo de Dios e Hijo del hombre; la doble realidad de Jesús. Tales poderes no los tiene un Hijo de Dios que se oculta en Jesús, sino que en última instancia recaen en Jesús, un Hijo de hombre, es decir un hombre, que nos recuerda aquél de Daniel (Dn 7,13-22) "como un hijo de hombre", pero que a su vez es el Hijo de Dios.

Resumiendo, diremos que literariamente este pasaje se esclarece por los tres "En verdad, en verdad" (5,19.24.25). El primero afirma que el Padre ha concedido al Hijo su propia capacidad de acción; incluso la de resucitar muertos; le ha dado la potestad del juicio y exige que se le honre como a él mismo.

---

23. "Numerosos comentaristas consideran estos versículos como un añadido posterior, corrigiendo en favor de la concepción clásica la escatología actualizada que domina en el cuarto evangelio. Se puede ciertamente discutir la procedencia de estos versículos, pero pensamos que se muestran perfectamente de acuerdo con el contexto. El papel del Hijo se muestra no sólo a lo largo del devenir del mundo, sino en el momento de su fin (cf. 6,34)" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, 49-50).

24. "La expresión 'Hijo del hombre' va sin artículo; es la única vez en todo el NT. que no aparece el artículo delante de ninguno de los dos sustantivos... En el texto griego de Daniel 7,13 tampoco hay artículo... En la descripción sinóptica del juicio final y separación de los buenos y los malos desempeña un papel importante el Hijo del Hombre (Mc 13,26; Mt 13,41; Lc 21,36)" (R. E. Brown, *El Evangelio*, I-XII, 424-425).

El segundo habla de que esa vida la tiene quien se adhiere al Hijo, y por ello se le dispensa del juicio.

El tercero, finalmente, se refiere a las dos clases de muertos a quienes se dará la vida: a los aún vivientes, carentes de esperanza y de sentido de la existencia, pero que escuchan y obedecen la voz de Jesús, y los que yacen en los sepulcros, a quienes esta misma voz pondrá en pie[25].

Jesús no hace nada por su cuenta, sólo realiza aquello que le dice el Padre. Y el pasaje concluye con una afirmación solemne: "Porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado" (5,30)[26].

Los testigos de Jesús (5,31-47)

31 Si yo diera testimonio de mí mismo,
mi testimonio no sería válido.
32 Otro es el que da testimonio de mí,
y yo sé que es válido
el testimonio que da de mí.
33 Vosotros mandasteis enviados a Juan,
y él dio testimonio de la verdad.
34 En cuanto a mí, no es de un hombre del que recibo testimonio;
pero digo esto para que vosotros seáis salvos.
35 Él era la lámpara que arde y alumbra
y vosotros quisisteis recrearos una hora con su luz.
36 Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan;

25. "Jesús es, pues, en el cuarto evangelio el enviado plenipotenciario del Padre. Él es uno con el Padre (10,30; cf. 17,21; 10,38; 14,10.20) y, en este sentido, su función será la misma que la de aquel que lo ha enviado, por eso quien ha visto a Jesús ha visto al Padre que lo ha enviado" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 132).

26. "El v. 30 sirve de conclusión a la primera parte del discurso. Repite lo dicho ya en el v. 19, o sea, que, en su obrar, el Hijo depende totalmente del Padre, esto es suficiente para demostrar la rectitud del juicio que él realiza... Cuál sea el contenido de esa voluntad, y cuál al fin al que tiende, se dice claramente en 6, 38-40" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 223).

porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo,
las mismas obras que realizo,
dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado.
37 Y el Padre, que me ha enviado,
es el que ha dado testimonio de mí.
Vosotros no habéis oído nunca su voz,
ni habéis visto nunca su rostro,
38 ni habita su palabra en vosotros,
porque no creéis al que él ha enviado.
39 Vosotros investigáis las Escrituras,
ya que creéis tener en ellas vida eterna;
ellas son las que dan testimonio de mí;
40 y vosotros no queréis venir a mí
para tener vida.
41 La gloria no la recibo de los hombres.
42 Pero yo os conozco:
no tenéis en vosotros el amor de Dios.
43 Yo he venido en nombre de mi Padre,
y no me recibís;
si otro viene en su propio nombre,
a ése le recibiréis.
44 ¿Cómo podéis creer vosotros,
que aceptáis gloria unos de otros,
y no buscáis la gloria que viene del único Dios?
45 No penséis que os voy a acusar yo delante del Padre.
Vuestro acusador es Moisés,
en quien habéis puesto vuestra esperanza.
46 Porque, si creyerais a Moisés,
me creeríais a mí,
porque él escribió de mí.
47 Pero si no creéis en sus escritos,
¿cómo vais a creer en mis palabras?"

Jesús quiere ahora fundamentar su autoridad ante los judíos, siguiendo la costumbre en los juicios, sobre una serie de testigos, que ellos debían considerar inapelables: el Padre, Juan Bautista y la Escritura. En realidad, los tres se re-

ducen al testimonio del Padre[27]. Por eso el discurso comienza con la afirmación: "Otro es el que da testimonio de mí" (5,32). Y enseguida se prosigue con el testimonio del Bautista. Ya vimos cómo las autoridades judías fueron a preguntarle si él era una de las figuras esperadas para los últimos tiempos (1,19-24). Él se confesó sólo como una voz que anuncia la llegada de los tiempos escatológicos. Aquí se muestra a Juan con los rasgos de Elías, el que prepararía la llegada del tiempo final. Él dio testimonio de la Verdad. Él no era la última palabra de Dios[28].

Pero el testimonio que acredita a Jesús es el mismo Dios, que lo hace a través de dos formas: mediante las obras que realiza por medio del Hijo, y por la experiencia que le regala de su misma persona. La comunión de Jesús y Dios es tan grande, que si se acepta a Jesús se tiene experiencia de Dios y se comprende que Jesús es la expresión más acabada de Dios: "Vosotros no habéis oído nunca su voz, ni habéis visto nunca su rostro, ni habita su palabra en vosotros, porque no creéis al que él ha enviado" (5,37-38)[29].

---

27. "De hecho se aducen distintos testigos y testimonios: Juan Bautista, las obras de Jesús, las Sagradas Escrituras, Moisés. Y en medio está el v. 37, exegéticamente debatido, que habla en términos absolutos del testimonio del Padre. ¿Se piensa en un auténtico y directo testimonio del Padre? Para entender la sección es importante el conocimiento de que, en definitiva, sólo se trata de un único testimonio: el testimonio de Dios. Esa interpretación viene sugerida por la similar sección del 'testimonio' igualmente de 1Jn 5,9-11, aunque también se deduce de una exégesis cuidadosa de Jn 5,31-47. Resulta asimismo valioso Jn 8,13-19 para entender la peculiaridad de la idea joánica de testimonio: idea que se apoya en una dialéctica singular condicionada por la cristología (la conciencia filial de Jesús). La teología joánica del testimonio reclama la máxima atención de cara al problema actual y acuciante de la fundamentación de la fe" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, 176-177).
28. "En una palabra, como testigo de Cristo, era en cierto modo superfluo, pero como testigo de la acusación no deja de tener un peso" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 51).
29. "Jesús en el cuarto evangelio no nos revela lo que ha visto y oído, porque él mismo es lo que ha visto [la luz] y él es lo que ha oído [la palabra, la verdad]" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 130).

Ya hemos llamado la atención de que las obras que Jesús realiza no se refieren tanto a milagros o prodigios cuanto a su significación. Jesús está recreando a Israel, dando nueva vida al hombre. Cuando Juan escribía su evangelio, esto era una realidad comprobable. Ese era el significado de aquellos signos. Por la mente de Juan se entrecruza el tiempo y en el antes y en el ahora se enhebra la obra de Jesús, que es el gran proyecto de Dios, escondido en su Verbo en la eternidad. Este hecho atestigua que Jesús no puede ser un simple hombre; es la expresión de Dios en la historia.

Pero hay más. Jesús habla de Dios como quien le ha visto o experimentado. No habla de oídas. Juan no remite aquí a un conocimiento profético, sino más bien místico: Jesús se siente uno con el "Uno". Aunque esta terminología filológicamente no sea bíblica, sí lo es en su contenido. Ese Uno es sentido por Jesús como Padre. La metafísica y la psicología se identifican: el "Uno", origen de todo, es el Padre. Un texto nos aproxima a cuanto estamos diciendo: "¿Cómo podéis creer vosotros, que aceptáis gloria unos de otros, y no buscáis la gloria que viene del 'único Dios'?" (5,44)[30]. Y prosigue en esta misma línea: "No penséis que os voy a acusar yo delante del Padre" (5,45).

Finalmente, acude a la Escritura. Esta testimonia positivamente acerca de él y de su misión. Juan contempla aquí la Biblia desde la iluminación del Espíritu y ve que ella no es

30. "El reproche que el evangelista dirige a los 'judíos' de su tiempo, afecta a cualquier hombre que se complace en el propio yo, en su orgullo y en su falso afán de gloria" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio,* II, 186). "Bultmann, 204, indica, sin embargo, que este pasaje joánico es susceptible de una aplicación más amplia. La búsqueda de honores humanos es un motivo universal, pues ganarse la estimación de los semejantes es un medio para sentirse más seguro uno mismo. Jesús, sin embargo, lanza unos desafíos que hacen tambalearse esa seguridad. Sólo cuando el hombre deja de confiar en sí mismo se vuelve capaz de un acto de fe que exprese su confianza en Dios. La rebeldía de 'los judíos' ante esta exigencia es común a todo el mundo" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 441). Este presupuesto es el principio basilar del pensamiento de San Juan de la Cruz.

otra cosa que una profecía sobre Cristo. ¿Por qué no aparecía tan clara esta presencia de Cristo para sus interlocutores y los del tiempo del evangelista? Una vez más, Juan acude a la transparencia de la conciencia. Quien busca la gloria mundana, el honor que proviene de los hombres, no tiene el amor de Dios y, en consecuencia, se incapacita para abrirse a su palabra y aceptar a Jesús.

El evangelista supone que en todo hombre, ya antes de ser llamado a la revelación, se desarrolla un conflicto: Dios se hace presente y pide para él la absolutez, al modo que en ese momento es percibido por el sujeto. El porqué los dirigentes de Israel no aceptaron a Jesús, el autor del cuarto evangelio lo atribuye al hecho de buscarse a sí mismos; buscaban la gloria mundana y sus ojos se entenebrecieron para no ver la evidencia. La aceptación de Jesús es un problema de amor de Dios previo: "Yo os conozco: no tenéis en vosotros el amor de Dios" (5,42)[31]: "¿Cómo podéis creer vosotros, que aceptáis gloria unos de otros?" (5,44).

Juan nos ofrece un buen criterio de hermenéutica bíblica: los más exquisitos principios de exégesis y de filología fallan, si en el corazón del intérprete no hay amor a Dios. La raíz de la intelección bíblica es el amor, el ansia de Dios. Pero más allá de cualquier vicisitud, Juan nos ha dejado consignado aquí el pensamiento de Jesús sobre la Biblia: en ella se contiene la vida eterna, porque habla de Él.

El capítulo quinto, a pesar de su aparente desconexión[32] interna, mantiene claramente su lógica teológica. En él se le plantea a Israel la necesidad de un nuevo éxodo. Jesús tiene

---

31. Los exegetas se dividen: unos piensan que se trata del amor que Dios tiene al hombre y otros, del amor de éste hacia Dios. Nosotros pensamos que se trata del amor del hombre a Dios; cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 202[5]).
32. X. Léon-Dufour al concluir el análisis del texto se ve obligado a hacer una relectura para aclarar algunos puntos que le parece no han quedado suficientemente esclarecidos, proponiendo varios posibles simbolismos; cf. *Lectura* II, 64-66.

que justificar tal pretensión. Según los "judíos" viola el sábado, lo que es lo mismo que pretender recrear Israel. Jesús apoya su actitud en su conciencia de unidad con el Padre, por la que se siente Señor de la vida, Juez universal y en continua actividad en favor de la humanidad (5,17.24-30). Pero los judíos no aceptan ni el testimonio del Bautista, ni el de la Escritura, ni el del Padre que Jesús les ofrece a través de sus obras (5,21-40), porque no tienen en sí el amor de Dios, y buscan la gloria unos de otros. Es el mismo reproche que se le hizo a Nicodemo: "Todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz" (3,20). Dios queda a partir de este momento plenamente concentrado en Jesús (5,22).

CAPÍTULO 6

EL ÉXODO DEL PARALÍTICO CURADO

El capítulo, perfectamente trabado y elaborado, comprende cinco momentos: nuevo éxodo, (6,1-15); Jesús, nuevo Yahvé sobre la ondas del mar (6,16-21); Jesús, nuevo maná (6,22-40); explicación del pan de vida en la sinagoga (6,41-59) y la crisis profunda de sus seguidores (6,70-71)[1].

Estamos en el nuevo éxodo. El paralítico (el pueblo judío) ha de pasar a una nueva comprensión del misterio de Dios[2]. El paso de Jesús a la otra orilla significa ese éxodo, y aquí realiza la multiplicación de los panes. Hasta allí le ha seguido mucha gente a causa de las curaciones [señales] (6,2; cf. 6,26) que hacía en los enfermos. Le siguen, como enseguida dará a entender, por interés material. La multiplicación de los panes es para sus seguidores y la gente algo que deja entrever que Jesús puede dar solución a los problemas de este mundo. Por eso quieren hacerlo rey a la fuerza (6,15)[3]. Esto para Jesús supone un rechazo de su proyecto; lo considera como una ver-

---

1. Sobre las posibles divisiones del capítulo por los distintos autores, cf. la reciente y extensa monografía de J. CABA, *Cristo, pan de vida,* 43-75.
2. Al final del capítulo cuarto Jesús acogía la súplica del funcionario romano, que se convertía con toda su casa. Así quedaban unidos los gentiles con los judíos (Nicodemo) y los samaritanos (la samaritana). Ahora se les obligará a todos a emprender el nuevo éxodo. No serán integrados en las estructuras judías, aunque la salvación venga de los judíos (4,22), pues el nuevo éxodo lo encarna el paralítico, prototipo del judaísmo.
3. Este es el sentido más preciso de la expresión griega.

dadera idolatría, por eso, como Moisés, se retira al monte él solo[4].

Los discípulos, decepcionados porque Jesús no acepta esa clase de mesianismo, envueltos en la tiniebla (6,17), regresan a las instituciones; a Cafarnaúm, lugar donde enseguida veremos que se enfrenta la doctrina de Jesús con la de los fariseos (6,32-35). Jesús se terminará proclamando en diversas modalidades el único alimento que da vida sin fin al hombre.

La necesidad de aceptar su persona como realidad determinante frente a Dios (6, 27-46), en su vida (carne) y en su muerte (sangre), presagiada más tarde por la comida y bebida eucarísticas (6,51-58), produce la crisis definitiva. A partir de estos momentos muchos de sus discípulos lo abandonan (6,66), y los doce, por boca de Pedro, con gran esfuerzo logran darle su adhesión en la noche de la fe (6,68). Sin duda alguna, en este capítulo se percibe la problemática, con tonos joánicos, de la crisis llamada de Galilea, que tanto realzan los sinópticos (Mc 8,27-38 y par).

Este capítulo puede muy bien ser denominado el éxodo del paralítico curado. El paralítico se dirige enseguida al templo (5,14), símbolo de las instituciones. Pero Jesús pretende sacarlo de ahí. El evangelista conduce ahora a Jesús a Galilea, porque allí está el lago, que él va a denominar mar (Θάλασσα) para presentar el nuevo éxodo. Galilea le permite representar el escenario del nuevo éxodo para judíos y paganos, pues ahí convivían ambos grupos. Desde esta comprensión del pasaje, es absurdo cuando algunos críticos pretenden, cambiando el orden de los capítulos, buscar un ordenamiento geográfico, que por otra parte, el texto no resiste[5], en vez de situarse en la perspectiva teológica que indudablemente busca el evangelista. El

4. "Con motivo de la Alianza, Moisés subió al monte dos veces: la primera vez, aunque llegó él solo hasta la presencia de Dios, subió acompañado por los notables (Ex 24,1-2.9.12); la segunda, después de la idolatría del becerro de oro, subió solo (Ex 34,3). También en este episodio subirá Jesús dos veces al monte: una, al principio, donde aparece acompañado de sus discípulos; la segunda, después del conato de proclamarlo rey, él solo" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio,* 309).

traslado de Jerusalén a Galilea se realiza por motivos teológicos, como acabamos de señalar, no geográficos.

La idea de que nos hallamos en contexto de éxodo se percibe, además de por cuanto acabamos de decir, por la alusión al maná (6,31; cf. Ex 16,4s; Sal 78,34), a Moisés (6,32), y por las referencias a las murmuraciones de los judíos (6,41.43.52; cf. Ex 15,24; 17,3; Nm 20,2).

El entramado del discurso es muy lógico. La multiplicación de los panes le conduce al evangelista a hablar de Jesús como pan verdadero (6,26-33), con alusiones indiscutibles al libro de la Sabiduría[6], en contraposición al pan del éxodo mosaico que no produjo la vida. Cuando a los judíos les parece imposible poder reconocer en Jesús al enviado de Dios: el pan verdadero, porque saben sus orígenes (6,41-43), Jesús afirmará que es imposible la aceptación de su persona sin la atracción previa del Padre (6,44)[7]. Con ello se sitúa el éxodo en pura gracia (6,68). Y así, también aparece el Dios del éxodo como el Padre, a quien Jesús ha visto su rostro (6,46). Por eso es él el verdadero revelador: pan de Dios (6,27). Mas esta revelación no se reduce a un mero descubrimiento, se dirige a la vida (6,34.39-40.47.54). De hecho, el discurso pondrá de relieve varias veces la idea de vida eterna que produce la persona de Jesús.

El nuevo éxodo y el nuevo maná (6,1-15)

> 1 Después de esto, se fue Jesús a la otra ribera del mar de
> Galilea, el de Tiberíades, 2 y mucha gente le seguía porque
> veían los signos que realizaba en los enfermos. 3 Subió Jesús
> al monte y se sentó allí en compañía de sus discípulos. 4
> Estaba próxima la Pascua, la fiesta de los judíos.

5. Entre los más representativos podemos señalar a N. Mann, R. Bultmann, H. Strathmann, A. Wikenhauser, R. Schnackenburg, J. Blank. Esta inversión no tiene ninguna apoyatura en la tradición manuscrita.
6. Aunque las resonancias bíblicas puedan referirse a Éx 16,15; 16,4; Sal 78,24; Ne 9,15, nos parece que la mente joánica se fija en Sb 16,20, porque de alguna forma resume todos esos pasajes y porque en otras partes de su evangelio Juan se siente muy próximo a la teología de este libro.

5 Al levantar Jesús los ojos y ver que venía hacia él mucha
gente, dice a Felipe: "¿Dónde nos procuraremos panes para
que coman éstos?" 6 Se lo decía para probarle, porque él sabía
lo que iba a hacer. 7 Felipe le contestó: "Doscientos denarios
de pan no bastan para que cada uno tome un poco." 8 Le dice
uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro: 9
"Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos
peces; pero ¿qué es eso para tantos?" 10 Dijo Jesús: "Haced que
se recueste la gente." Había en el lugar mucha hierba. Se recos-
taron, pues, los hombres en número de unos cinco mil. 11
Tomó entonces Jesús los panes y, después de dar gracias, los
repartió entre los que estaban recostados y lo mismo los peces,
todo lo que quisieron. 12 Cuando se saciaron, dice a sus discí-
pulos: "Recoged los trozos sobrantes para que nada se pierda."
13 Los recogieron, pues, y llenaron doce canastos con los tro-
zos de los cinco panes de cebada que sobraron a los que
habían comido. 14 Al ver la gente el signo que había realizado,
decía: "Este es verdaderamente el profeta que iba a venir al
mundo." 15 Sabiendo Jesús que intentaban venir a tomarle por
la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo.

Jesús va al otro lado del mar de Galilea (judaísmo abierto); y "de Tiberíades"[8], apostilla el evangelista para significar a los gentiles. Ambos pueblos, mezclados en esta zona, tienen que hacer el éxodo. El ejemplo de Jesús arrastra a muchos, que le siguen no pensando en ese nuevo éxodo, sino porque ven en él un ser carismático que cura las enfermedades[9]. Esto da a entender que el evangelista considera enfermos o con miedo

7. SAN AGUSTÍN, *Tratados*, XIII, 26,2-5, 656-662.
8. "La mención del doble nombre del lago, el tradicional hebreo y el reciente, de sabor pagano (cf. 21,1, donde se usa sólo el segundo), puede indicar la mezcla de población judía y pagana en la región. El éxodo de Jesús está abierto a todos, en correspondencia con la clave antropológica de este ciclo, expuesta ya en el episodio programático (4,54 Lect)" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 308).
9. Obsérvese cómo Juan se acerca aquí a la actividad carísmática de Jesús en relación con los enfermos, en el sentido que nos transmite la tradición sinóptica y su visión teológica de la misma.

a las enfermedades a esos seguidores. Van con Jesús, pero no tienen los ideales de Jesús.

Jesús, como Moisés, subió al monte[10], y se sentó allí, con sus discípulos. Se afinca en la esfera de lo divino[11], y por cuanto después veremos se va a considerar superior a Moisés. Jesús, al ver la gente que le seguía, enseguida piensa en ellos, en su alimento. ¿Cómo hacer que esa gente pueda permanecer allí sin alimento? Ya comienza el evangelista a funcionar en un doble plano. El alimento material y pan que da vida y vigor al hombre entero para permanecer siempre unido en comunión con lo divino; capacidad para vivir en la esfera de Dios.

Interroga a Felipe[12], el discípulo que simboliza la gentilidad. Felipe piensa solucionar el problema con dinero[13]. Sería necesaria una gran cantidad para que cada uno tomara un pedacito. Andrés, que ya conocemos, y que el evangelista nos dice que es hermano de Simón Pedro (1,40-41), el discípulo que al final del capítulo va a tomar la palabra en nombre de todos para adherirse en la oscuridad de la fe a Jesús, le habla a éste de que allí hay un chiquillo que tiene cinco panes y dos peces. Esta salida de Andrés es chocante. Indudablemente se esconde en ella un sentido críptico. No olvidemos que Andrés era un discípulo del Bautista, que escuchó su voz y siguió a Jesús (1,35-40). Es un judío con la espiritualidad del Bautista. Es

---

10. "La subida al monte tiene también su valor simbólico, dado el paralelismo y la evocación que el relato ofrece con el Éxodo. De alguna forma se inicia el paralelismo entre Moisés y Jesús, que luego se volverá a evocar cuando se hable del profeta que había de venir" (A. GARCÍA-MORENO, *El Evangelio*, 348). "Respecto al monte es difícil de localizar. Quizás no se refiera a uno en particular, sino que los evangelistas simplifican en uno los diversos lugares altos de la predicación del Señor, tratando de presentar una especie de Sinaí cristiano" (Ib. 144[154]).
11. En el evangelio de Juan, Jesús, ya de forma implícita ya explícita, va sobrepasando las figuras veterotestamentarias. Moisés (1,17-18; 5,46; 6,32.49.58) y Abraham. El capítulo sexto enseña que Jesús es superior a Moisés, en el octavo se demuestra que es superior a Abraham.
12. Ya nos referimos a él en el capítulo primero.
13. Creo que la intervención de Felipe va más allá de cuanto supone J. CABA, *Cristo*, 104.

posible que el chiquillo[14] y su alimento signifiquen ese Israel preconizado por el Bautista del que va a partir Jesús, pero que por sí solo es incapaz de alimentar a la multitud.

También aquí como en las bodas de Caná se va a partir de una realidad israelita para la nueva comunidad de Jesús; allí el agua, aquí los panes y los peces. Jesús no rompe con la realidad judía, la transfigura. Andrés al igual que su hermano Pedro tendrá que salir de la institución judía, aunque para ello tenga que hacer una confesión desgarradora, en plena "noche". Nuevo éxodo, nueva pascua, nuevo maná, pero sin desligarse plenamente de la trama del A.T., transformándola y transfigurándola para conducirla a su cumplimiento, a su verdadera esencialidad.

Jesús manda que la gente se siente. Se trata no de una comida rápida como la de la pascua judía, entre el miedo y las prisas por la partida. La pascua de Jesús tiene fin en sí misma, produce saciedad, plenitud[15]. Había mucha hierba en aquel lugar. La palabra lugar (11,48) en el evangelio de Juan puede significar el templo. La hierba alude al salmo 23, "en verdes pastos me hace reposar"; más tarde veremos al hablar del Buen Pastor, que ahí se aludirá a que Jesús saca a sus ovejas del templo judío y las lleva a pastos abundantes. Ya no habrá templo ni aprisco; el hombre vivirá en la libertad y en la fecundidad: praderas sin fronteras frente al mar; así es el lugar donde se halla ahora Jesús: libertad, feracidad, primavera, pascua[16].

---

14. Se han formulado diversas hipótesis sobre la identificación del chiquillo. Algunos ven en él la figura del diácono de las cenas eucarísticas. Otros lo conexionan con los ciclos de Elías y Eliseo, en los que aparece un personaje al que se le otorga ese nombre. Todo sumado, nos parece más probable la opinión que mantenemos en el texto. Cf. J. CABA, *Cristo,* 105-106.
15. “Comer recostado era propio de hombres libres; particularmente en la cena pascual, se veía en ello el paso de la esclavitud a la libertad. La orden de Jesús a sus discípulos tiene, por tanto, ese significado. En el éxodo/pascua de Jesús, la muchedumbre de los oprimidos ha de cambiar de condición” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 314).
16. “Pero la observación no se queda en una mera descripción práctica o nota cronológica; encierra también, en modo simbólico, un contenido temático. La mención de la pascua está íntimamente unida al pan de vida que se ofrecerá como alimento del nuevo pueblo. La alusión ahora de la

El número de comensales eran cinco mil hombres; término judío[17]. Toda la nomenclatura es judía: cinco panes, dos peces, doce cestos, etc. Solamente "acción de gracias" es un término griego. Quizás esta palabra esté aquí para significar dos cosas: el que Juan ve en el milagro de la multiplicación una anticipación significante de la eucaristía, y para indicar que la comunidad también la componían gentiles, pues era su término favorito para expresar la fracción del pan. Cristo mismo repartirá los panes; otro rasgo que nos recuerda la Eucaristía. Los panes eran de cebada; alusión probable al milagro de Eliseo (2R 4, 42-44), y al alimento de los más pobres.

Los doce cestos de sobras muestran que la economía de Jesús reviste tal plenitud que Israel no tiene que temer. Si sigue a Jesús, siempre estará saciado, aun después de dar a los demás hasta que se sacien, él siempre se sentirá colmado[18]. Algunos autores clásicos latinos consideraban el cesto como el símbolo del israelita. El número doce intensifica aún más este significado.

---

abundancia de hierba da un tono de fiesta; no se trata ya de un lugar de desierto. Se deja entrever un nuevo tiempo mesiánico en el que se proporciona el pan de vida como el pasto abundante que ofrecerá el pastor" (J. CABA, *Cristo,* 93).

17. Es sabido que tanto Mt como Mc nos transmiten una doble multiplicación de los panes (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,30-44; 8,1-10). Ambos ofrecen también una doble nomenclatura. Para la primera, se sirven de términos hebreo-arameos. La sitúan en la parte occidental del Lago y están pensando en una comunidad de origen judío. Para la segunda, utilizan una terminología griega; se refieren a una comunidad de origen pagano. Esta perspectiva es desconocida para no pocos especialistas (cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 447). Aquí Juan utiliza "dar gracias", del mismo modo que Mt y Mc en la multiplicación para la comunidad pagana; para la judía utilizan "bendecir".

18. "Pero la multiplicación de los panes no sólo es como un derroche porque se realiza en favor de la muchedumbre de mala comprensión, sino que también en su forma misma se lleva a cabo como derroche, pues sobraron doce cestos de fragmentos (6,12-13). Finalmente, se obra el milagro como derroche, por cuanto sus consecuencias son una saciedad tal (6,12), que la muchedumbre primero quiere hacer rey al Señor (6,15), para luego más tarde abandonarle escandalizada: como cumplimiento de las palabras que el Deuteronomio dice de todo el Antiguo Testamento: Engordó mi amado y tiró coces" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 154).

Los seguidores de Jesús, al contemplar el portento, pensaron que él era el profeta que ellos esperaban para solucionar los problemas de Israel y decidieron forzarle a que aceptara ser su rey; pero Jesús, al igual que Moisés cuando contempló la idolatría, se retiró al monte él solo (Ex 34, 3-4).

El pan que Jesús había multiplicado era una forma de enseñar a sus seguidores que ellos, compartiendo sus bienes y entregándose a los demás, podían dar respuesta a las múltiples necesidades de los hombres. Enseguida explicará que éstas van más allá del pan material. Ellos sólo se preocupaban del alimento de la vida humana; Jesús comprendió su egoísmo; era como una idolatría. Aquí habría que decir con Marcos: "No habían entendido lo de los panes" (6,52).

El milagro mostraba el poder de Jesús; pero este poder no podría ser utilizado para cambiar el ritmo de la naturaleza; significaba la soberanía de Jesús. Invitaba a los discípulos a dar fe a sus enseñanzas. El milagro sugería que todo hombre como Jesús debe entregarse a los otros y compartir con ellos todo[19]. De esta forma, gran parte de los problemas quedarían resueltos. Pero además, el suceso invitaba a leer todo en clave de éxodo, de marcha; a buscar el pan vital que da respuesta a las necesidades interiores del hombre. El milagro abría el corazón a la confianza plena en Jesús, como respuesta a todas sus aspiraciones.

Al pretender convertir el milagro en algo ordinario, se le priva de significado, se destruye la historia, se tienta a Dios y se frustra la confianza que él ha depositado en el hombre. Es una auténtica idolatría. Por eso Jesús huye y se marcha a la esfera de lo divino (al monte).

---

19. "Asimismo la salvación ya no es para el hombre una circunstancia externa en un mundo transformado, sino la apertura de la vida eterna plena y sin mermas para el propio hombre. Aquí se puede hablar de una desmaterialización, de una descosificación; o, dicho en forma positiva, cabe hablar de una personalización y humanización, de una concentración en la existencia humana y en sus actos fundamentales de fe y de incredulidad" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero a, 422).

Jesús, nuevo Yahvé sobre las ondas del mar (6,16-21)

> [16] Al atardecer, bajaron sus discípulos a la orilla del mar, [17] y subiendo a una barca, se dirigían al otro lado del mar, a Cafarnaún. Había ya oscurecido, y Jesús todavía no había venido a ellos; [18] soplaba un fuerte viento y el mar comenzó a encresparse. [19] Cuando habían remado unos veinticinco o treinta estadios, ven a Jesús que caminaba sobre el mar y se acercaba a la barca, y tuvieron miedo. [20] Pero él les dijo: "Soy yo. No temáis." [21] Quisieron recogerle en la barca, pero en seguida la barca tocó tierra en el lugar a donde se dirigían.

Los discípulos, decepcionados porque Jesús no asume la postura mesiánica que ellos habían soñado, le abandonan y se vuelven al atardecer al otro lado del mar, a Cafarnaúm, a la sinagoga, a las instituciones[20]. Veremos que Cafarnaúm en el evangelio de Juan significa el enfrentamiento con la doctrina de Jesús[21]. Cafarnaúm, pues, es la institución judía de Galilea, más abierta que la de Jerusalén porque convivían judíos y gentiles, pero al fin, institución judía.

De forma más extensa, Cafarnaúm podría significar el judaísmo de la diáspora. El contacto con Jesús había producido cierta apertura en sus discípulos, pero siempre dentro del marco estrecho del judaísmo. Veremos que, al final de este capítulo (6,67-69), Pedro necesita hacer un gran esfuerzo para proclamar su adhesión a Jesús. Logra salir de Cafarnaúm por la atracción de su personalidad, pero no por convencimiento.

---

20. "Ya no lo siguen, eligen ellos su propio itinerario; desandar el éxodo que habían hecho con él. Como Jesús se niega a secundar sus planes, desertan y lo abandonan. Llegada la crisis, bajan en la noche. El mar y la noche se oponen a la altura del monte donde se ha quedado Jesús" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 320).
21. Los autores que de forma casi unánime descubren en este capítulo gran número de símbolos, no detectan nada de este género en la palabra Cafarnaúm. Escribe X. Léon-Dufour: "La indicación 'en Cafarnaún' se relaciona con 6,24, situando así el discurso en esta ciudad. Esta indicación sirve así de pausa para el lector, que puede reflexionar sobre lo que se ha dicho" (*Lectura*, II, 103).

Ahora comprendemos por qué Juan dice en 2,12, al finalizar la narración de las bodas de Caná: "Después bajó a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días".

Y, apenas se retiran de Jesús, entran en la esfera de las tinieblas. La lectura del Sinaítico y del texto Occidental parece apoyan con más realce la idea que quiere manifestarnos Juan. No se trataba tanto de la llegada de la noche cuanto de la oscuridad que envolvió el alma de los discípulos, al no aceptar el proyecto de Cristo. En todo caso, la noche para Juan es símbolo de esa carencia. La lectura aludida dice: "les había cogido la tiniebla". La alusión al prólogo (1,5) parece obligada. Allí, las tinieblas no pudieron sofocar a la luz; aquí la tiniebla se apoderó de la persona de los discípulos. Y entre tanto, también el mar se alborotaba. Lejos de Jesús, oscuridad, miedo e inseguridad totales. Han descendido de la zona de lo divino (monte) a lo perecedero e inestable (mar)[22].

Aunque ellos le han abandonado, Jesús sigue buscándolos. Al verlos con miedo y envueltos en la tiniebla, corre en su ayuda. Ellos, al divisarlo, temen; no por creerlo un fantasma como dicen Mt (14,26) y Mc (6,50), sino por no haberle seguido en su proyecto. Pensaban en la posible ruptura afectiva con Jesús. Pero él les brinda de nuevo su amistad con una frase de múltiples significados: "Yo soy"[23]. Su proximidad y cercanía no impide su confesión de transcendencia y distancia; Jesús se fundamenta en la esfera de lo divino; el andar sobre el mar confirma sus palabras. Los discípulos temieron, además de por su distanciamiento de Jesús, porque se sintieron envueltos por el terror sagrado de encontrarse ante un hombre, que oculta en su más profunda realidad el misterio mismo de Dios[24].

22. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 306.
23. La BJ traduce inexplicablemente "soy yo".
24. Algunos no leen aquí el sentido de transcendencia. A este respecto, escribe X. Léon-Dufour: "Muchos autores opinan que el evangelista atribuye ya a Jesús la proclamación divina, Yo soy, como en 8,58. Es verdad que el tenor es el mismo en griego, pero en el nivel del relato conviene

Al brindarles de nuevo su amistad, ellos le quieren recoger en la barca y es entonces cuando se produce un fenómeno curioso: llegan al lugar donde se dirigían. Jesús transige con ellos de momento y les acompaña a ese lugar, que no es otro que Cafarnaúm, sus instituciones, Israel; pero ahora se hallan ya más capacitados para salir de ellas, aunque todavía tendrán que afrontar la tentación del desierto como veremos en este mismo capítulo.

Jesús, nuevo maná (6,22-40)

22 Al día siguiente, la gente que se había quedado al otro lado
del mar vio que allí no había más que una barca y que Jesús
no había montado en la barca con sus discípulos, sino que los
discípulos se habían marchado solos. 23 Pero llegaron barcas
de Tiberíades cerca del lugar donde habían comido pan. 24
Cuando la gente vio que Jesús no estaba allí, ni tampoco sus
discípulos, subieron a las barcas y fueron a Cafarnaún, en
busca de Jesús. 25 Al encontrarle a la orilla del mar, le dijeron:
"Rabbí, ¿cuándo has llegado aquí?" 26 Jesús les respondió:
"En verdad, en verdad os digo:
vosotros me buscáis,
no porque habéis visto signos,
sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado.
27 Obrad, no por el alimento perecedero,
sino por el alimento que permanece para vida eterna,
el que os dará el Hijo del hombre,
porque a éste es a quien el Padre, Dios,
ha marcado con su sello."
28 Ellos le dijeron: "¿Qué hemos de hacer para obrar las obras
de Dios?" 29 Jesús les respondió: "La obra de Dios es que cre-
áis en quien él ha enviado." 30 Ellos entonces le dijeron: "¿Qué
signo haces para que viéndolo creamos en ti? ¿Qué obra reali-

---

leer aquí ante todo la afirmación de que se trata realmente de Jesús, el maestro familiar" (*Lectura*, II, 97). Mi opinión es que el contexto impide de todo punto esta interpretación.

zas? [31] Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según
está escrito:

Pan del cielo les dio a comer."
[32] Jesús les respondió:
"En verdad, en verdad os digo:
No fue Moisés quien os dio el pan del cielo;
es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo;
[33] porque el pan de Dios
es el que baja del cielo
y da la vida al mundo."
[34] Entonces le dijeron: "Señor, danos siempre de ese pan."
[35] Les dijo Jesús:
"Yo soy el pan de vida.
El que venga a mí, no tendrá hambre,
y el que crea en mí, no tendrá nunca sed.
[36] Pero ya os lo he dicho:
Me habéis visto y no creéis.
[37] Todo lo que me dé el Padre vendrá a mí,
y al que venga a mí
no lo echaré fuera;
[38] porque he bajado del cielo,
no para hacer mi voluntad,
sino la voluntad del que me ha enviado.
[39] Y esta es la voluntad del que me ha enviado:
que no pierda nada
de lo que él me ha dado,
sino que lo resucite el último día.
[40] Porque esta es la voluntad de mi Padre:
que todo el que vea al Hijo y crea en él,
tenga vida eterna
y que yo le resucite el último día."

La gente necesita a Jesús; le busca. El milagro ha concitado todavía más la atracción sobre su persona. En las barcas venidas de Tiberíades suben los que se hallaban en el lugar donde Jesús (el Señor) había pronunciado la acción de gracias[25].

25. Este inciso viene considerado por la BJ como adición.

Aunque no vieron que Jesús subió a la única barca existente en la que marcharon sus discípulos, se van al mismo lugar que éstos; no han comprendido el misterio del pan; pero algo irresistible les arrastra hacia Jesús. Esas barcas de Tiberíades (territorio gentil) ¿no anunciarían los deseos de los gentiles de ir a Jesús: "queremos ver a Jesús"? (12,21)[26]

Pero éste les reprocha que le buscan únicamente porque les ha solucionado un problema temporal. No han descubierto en su gesto una realidad superior, que anuncia la salvación plena del hombre, donde todas sus aspiraciones se verán colmadas: el alimento que produce vida sin fin y que es el que él les ofrece; el misterioso alimento que anunciaba el maná del Éxodo, el pan bajado del cielo, que da vida al mundo. Este pan es el Hijo del Hombre, regalo del Padre[27]. De este pan la multitud está hambrienta, como se deduce de las palabras de tan profundo sentido que el evangelista pone en su boca: "Señor, danos siempre de ese pan" (6,34).

Es la persona de Jesús; a la que se llega por la atracción que en el interior de cada uno ejerce el Padre, quien al que contempla a Jesús le infunde la adhesión a él. El que se adhiere a él, ya no morirá jamás; la unión con Jesús es indestructible; superior a la muerte física[28].

---

26. El pasaje resulta un tanto enrevesado. Se han propuesto distintas soluciones. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 100[78]; Cf. J. CABA, *Cristo*, 171-201.
27. “Pero este alimento anunciado aquí por Jesús, aun con su sentido primario de revelación, queda abierto también a la Eucaristía; en realidad, los mismo términos que se utilizan aquí en este anuncio programático (v.27) aparecerán después cuando abiertamente se aluda a la Eucaristía” (J. CABA, *Cristo*, 247).
28. “La insistencia con que en el v. 37 se asegura que Dios destina a los hombres a sentirse atraídos hacia Jesús, no atenúa en última instancia la culpa de los que no creen, de que se habla en el v. 36. Se podría conjeturar que la razón de que no crean es que Dios no les ha ‘otorgado’ a Jesús. Pero no seríamos justos con las ideas del NT si recurriésemos a esta explicación psicológica de la negativa a creer” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 499).

Explicaciones sobre el pan de vida en la sinagoga (6,41-59)

41 Los judíos murmuraban de él, porque había dicho: “Yo soy
el pan que ha bajado del cielo.” 42 Y decían: “¿No es éste Jesús,
hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede
decir ahora: He bajado del cielo?” 43 Jesús les respondió:
“No murmuréis entre vosotros.
44 Nadie puede venir a mí,
si el Padre que me ha enviado no lo atrae;
y yo le resucitaré el último día.
45 Está escrito en los profetas:
Serán todos enseñados por Dios.
Todo el que escucha al Padre
y aprende,
viene a mí.
46 No es que alguien haya visto al Padre;
sino aquel que ha venido de Dios,
ése ha visto al Padre.
47 En verdad, en verdad os digo:
el que cree, tiene vida eterna.
48 Yo soy el pan de vida.
49 Vuestros padres comieron el maná en el desierto
y murieron;
50 este es el pan que baja del cielo,
para que quien lo coma no muera.
51 Yo soy el pan vivo, bajado del cielo.
Si uno come de este pan, vivirá para siempre;
y el pan que yo le voy a dar,
es mi carne por la vida del mundo.”
52 Discutían entre sí los judíos y decían: “¿Cómo puede éste
darnos a comer su carne?” 53 Jesús les dijo:
“En verdad, en verdad os digo:
si no coméis la carne del Hijo del hombre,
y no bebéis su sangre,
no tenéis vida en vosotros.
54 El que come mi carne y bebe mi sangre,
tiene vida eterna,
y yo le resucitaré el último día.

55 Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida.
56 El que come mi carne y bebe mi sangre,
permanece en mí,
y yo en él.
57 Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado
y yo vivo por el Padre,
también el que me coma
vivirá por mí.
58 Este es el pan bajado del cielo;
no como el que comieron vuestros padres,
y murieron;
el que coma este pan vivirá para siempre."
59 Esto lo dijo enseñando en la sinagoga, en Cafarnaún.

Parece que la conversación precedente la ha mantenido Jesús junto a la ribera del lago (6,25). Cuanto sigue, que es profundización de lo anterior, pudiera haber tenido lugar en la sinagoga (6,59). Recalca el evangelista algunos términos: ribera, sinagoga y Cafarnaúm. De esta forma el discurso habría ido desarrollándose progresivamente ante un público primero menos homogéneo (judíos y gentiles), y después más típicamente judío. Primero tuvo lugar en un espacio más abierto y después dentro ya del judaísmo estricto: en la sinagoga, donde el enfrentamiento va a ser más acusado. Y todo en la ciudad de Cafarnaúm.

El primer escándalo que se produce en los oyentes es sobre el origen de Jesús. Jesús se proclama venido del cielo; es decir, transcendente. Ellos, sin embargo, conocen sus orígenes humanos. ¿Cómo puede ser esto? Sólo dejándose guiar por la atracción interior, que sobre los hombres ejerce el Padre, puede llegarse a comprender el sentido de Jesús[29].

---

29. "La opinión de los judíos, que estiman a José como padre de Jesús, el evangelista la contrarrestará después exponiendo su verdadero Padre; no pondrá, por el contrario, ningún correctivo al parecer formulado sobre la madre" (J. CABA, *Cristo*, 303).

Para quien acepta a Jesús, se convierte en un pan superior al maná; aquel que lo coma, ya no morirá jamás. La realidad de Jesús (carne) está orientada a la vida del mundo. Los judíos se extrañan de que sea necesario comer su carne para conseguir la vida eterna. Hasta aquí, muy probablemente, el auditorio seguía el razonamiento de Jesús. Comer su carne significa aceptar su persona como absoluta, como punto de referencia esencial para unirse con Dios. Pero, a partir de ahora, Jesús va a hablar de comer su carne empleando un termino nuevo que significa comer masticando[30]. Así el discurso se dirige ya directamente a la eucaristía[31]. Y Jesús para evitar todo equívoco, añade: "Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida". A través de ese manjar se establece una unidad tal entre Jesús y el discípulo que se puede comparar a la existente entre la suya y el Padre. Y el evangelista apostilla: "Esto lo dijo enseñando en la sinagoga, en Cafarnaúm"[32].

30. El verbo empleado es *trṓgō* que aparece cuatro veces. Hasta 6,50, aunque el discurso ya tiene una orientación eucarística, reviste más bien un contenido sapiencial. Jesús es pan para el hombre, en cuanto tal, la suprema y total revelación de Dios. Escribe Brown: “El tema eucarístico, que ocupa un lugar secundario en los vv. 35-50, pasa ahora a primer plano y se convierte en tema exclusivo... A pesar de que los vv. 51-58 presentan una notable semejanza con los vv. 35-50, en ellos aparece un nuevo vocabulario: ‘comer’, ‘beber’, ‘carne’, ‘sangre’ (I, 509).
31. “La sección 6,51b-59 es la parte de aplicación eucarística del Discurso del Pan de Vida (...). De alguna manera todo lo precedente (el signo de la multiplicación de los panes y el discurso sobre Cristo Pan de Vida) era como una preparación a esta aplicación eucarística del tema del Pan de Vida. El puente entre ambas secciones (Cristo Pan de Vida que se come por la fe y Cristo Pan de Vida sacramental-eucarística, es la fórmula de 6,51b” (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 107).
32. Es obvio que ante esta doble perspectiva del discurso muchos afirman que esta segunda parte fue añadida a la primera en uno de los procesos redaccionales, que dan por supuestos. Más información sobre las diversas interpretaciones del discurso del pan de vida puede verse en J. CABA, *Cristo*, 203-233. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 234-237.

Crisis profunda entre sus seguidores (6,60-71)

> [60] Muchos de sus discípulos, al oírle, dijeron: "Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?" [61] Pero sabiendo Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, les dijo: "¿Esto os escandaliza? [62] ¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?...
> [63] "El espíritu es el que da vida;
> la carne no sirve para nada.
> Las palabras que os he dicho son espíritu
> y son vida.
> [64] "Pero hay entre vosotros algunos que no creen." Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar. [65] Y decía: "Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre." [66] Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él.
> [67] Jesús dijo entonces a los Doce: "¿También vosotros queréis marcharos?" [68] Le respondió Simón Pedro: "Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, [69] y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios." [70] Jesús les respondió: "¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo." [71] Hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste le iba a entregar, uno de los Doce.

Los autores llaman la atención sobre las similitudes entre el discurso del pan de vida y el diálogo de Jesús con la Samaritana. En ambos lugares, además del alimento se habla del Padre, del Espíritu y de la aceptación de Jesús para entrar en la esfera de Dios. Jesús se manifiesta superior a cualquiera de las figuras del A.T. Las expresiones comer su carne y beber su sangre implican comunión total con su realidad (carne) y con su muerte (sangre); es decir, la asunción de su persona[33], que se significa materialmente en la comunión eucarística.

33. "La adhesión a Jesús no queda en lo externo. Él no es un modelo exterior que imitar, sino una realidad interiorizada. Esta comunión íntima cambia el medio interior del discípulo. Produce la sintonía con Jesús, y hace vivir identificado con él" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 344).

A partir de este momento muchos de sus discípulos lo abandonan[34]; no pueden aceptar ese lenguaje. Jesús vuelve a remitir a la luz del Espíritu como esencial para la comprensión de su persona. Ya lo había dicho antes: sin la atracción del Padre y el ámbito del Espíritu es imposible adherirse a él de ese modo.

Es entonces cuando se dirige a los doce, preguntándoles si también ellos quieren abandonarlo. En nombre de todos Pedro proclama su adhesión incondicional y aduce un motivo: "Tú tienes palabras de vida eterna". Pedro no comprende, no entiende, pero hay algo en Jesús que le subyuga, que es más poderoso que él. Indudablemente, este pasaje es muy similar a aquellos en los que los sinópticos hablan de la crisis de Galilea[35]. Allí Jesús atribuye a Satanás la visión terrena que tiene Pedro sobre el mesianismo; aquí se alude también al demonio que se ha apoderado de Judas.

---

34. "Según la exposición de Jn no fueron muchos efectivamente los que continuaron al lado de Jesús. Aquí puede haber un recuerdo histórico fiable, por lo que no hay razón alguna para situar la perícopa al final del ministerio de Jesús en general... Jesús no priva a nadie, ni siquiera a sus discípulos de la decisión de la fe" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero a, 417).
35. Sobre la crisis de Galilea en Juan, cf. J. CABA, *Cristo,* 468-471.

CAPÍTULO 7

JESÚS SE MANIFIESTA EN EL CORAZÓN DEL DESIERTO

Con la adhesión de Pedro a Jesús, en nombre de los Doce (6,67-69), se pone de manifiesto que los seguidores de éste quedan obligados a romper con el viejo Israel, aunque ellos no comprendan de momento el contenido de esta ruptura. El éxodo ha comenzado y en este capítulo sigue su marcha.

Ahora Juan presenta a Jesús en Jerusalén en la fiesta de las Tiendas[1], que celebraba precisamente la estancia de Israel en el desierto, con el recuerdo del agua viva surgida de la peña. En tiempo de Jesús esta celebración se realizaba teniendo como fondo la profecía de Ezequiel, que identificaba la peña herida por Moisés con la roca donde se cimentaba el templo del que, según el mismo profeta, brotaría el agua que convertiría el sequedal de Israel en un verdadero Edén[2]. La fiesta, pues, recordaba el tiempo de la estancia en el desierto; los israelitas vivían en tiendas para rememorar ese suceso. Particular

---

1. Para un análisis pormenorizado del trasfondo neotestamentario y rábinico de los capítulo 7-8, remito a L. Camarero María, *Revelaciones*.
2. "En los días de esta fiesta se tenían lecturas de los profetas, que anunciaban mediante la imagen de la fuente y el agua la renovación espiritual de Sión en los tiempos mesiánicos (Za 14,8; Ez 47,1-12). Precisamente, mientras el sacerdote sacaba agua de la fuente de Siloé, el coro cantaba el verso de Isaías: 'Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salud' (Is 12,3). Pero los judíos con estos ritos del agua en la fiesta de los Tabernáculos pensaban también en la efusión del Espíritu Santo en los días mesiánicos (Is 44,3; Ez 36,25; 47,1-12; Jl 3,18, etc.). Evocaba ello, a un mismo tiempo, el milagro de Moisés y la efusión mesiánica del Espíritu Santo" (M. De Tuya, *Evangelios*, *Vb*, 440).

significado revestía la recogida del agua en un recipiente de oro de la fuente de Siloé por un sacerdote, que después derramaba sobre el altar. Este hecho le dará pie a Jesús para hacer su gran declaración sobre el agua viva (7,37-39)[3].

El centro del capítulo se halla, como decimos, en la proclamación del agua viva, en relación con la roca del desierto y la fuente que nace del templo. Y todo ello teniendo como trasfondo la marcha por el desierto. Juan sigue aquí la construcción de su evangelio trenzándolo sobre las bases de la historia de la salvación del A.T. Este capítulo joánico corresponde a la marcha de los israelitas por el desierto. Jesús va a descubrir el sentido profundo de ese camino. El agua brotada de la peña, que saciaba a aquellos caminantes, simbolizaba al Espíritu, algo que un día surgirá de Jesús; así el creyente podrá ser como el mismo Jesús (7,37-39).

La preferencia de Juan por el número tres también se deja percibir aquí. En efecto, divide el capítulo en tres momentos: 1. Después que suben sus "hermanos", sube a la fiesta ocultamente (7,10); 2. Mediada la fiesta, sube al templo (7,14); y 3. El último día de la fiesta hace la gran proclamación (7,37)[4].

---

3. Para toda esta cuestión, cf. R. VICENT, *La fiesta judía de las cabañas (sukkot). Interpretaciones midrásicas en la Biblia y en el judaísmo antiguo,* Estella, Verbo Divino, 1995.
4. “Los capítulos 7 y 8 tienen que leerse de seguido, en virtud de su unidad de tiempo (la fiesta de las Tiendas), de lugar (el templo) y de acción (Jesús enseña). Sin embargo, los diversos desarrollos parece como si se siguieran unos a otros sin hilo conductor, como yuxtapuestos; por eso los críticos han propuesto el desplazamiento de algunos versículos, a fin de encontrar cierto orden para organizar esa multiplicidad. Más vale renunciar a este tipo de operaciones y reconocer que la pregunta ‘Quién eres tú’ que plantean los judíos a Jesús (8,25) subyace al texto de los capítulo 7 y 8, y que la enseñanza de Jesús va progresando en ellos hasta culminar en el *yo soy* de 8,58; esta proclamación final responde, en otro plano, a la petición de sus hermanos: ‘¡Manifiesta entonces quién eres!’ (7,4). Paralelamente, los reiterados intentos de prender a Jesús (7,11.30.32.44; 8,20) desembocan en el gesto de lapidar a aquel que, substrayéndose de sus agresores, deja el templo [8,59]” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura* II, 160).

Judea rechaza el éxodo de Jesús (7,1-13)

1 Después de esto, Jesús andaba por Galilea, y no podía andar
por Judea, porque los judíos buscaban matarle. 2 Pero se acer-
caba la fiesta judía de las Tiendas. 3 Y le dijeron sus hermanos:
"Sal de aquí y vete a Judea, para que también tus discípulos
vean las obras que haces, 4 pues nadie actúa en secreto cuan-
do quiere ser conocido. Si haces estas cosas, muéstrate al
mundo." 5 Es que ni siquiera sus hermanos creían en él. 6
Entonces les dice Jesús: "Todavía no ha llegado mi tiempo, en
cambio vuestro tiempo siempre está a mano. 7 El mundo no
puede odiaros; a mí sí me aborrece, porque doy testimonio de
que sus obras son perversas. 8 Subid vosotros a la fiesta; yo no
subo a esta fiesta porque aún no se ha cumplido mi tiempo."
9 Dicho esto, se quedó en Galilea. 10 Pero después que sus her-
manos subieron a la fiesta, entonces él también subió no ma-
nifiestamente, sino de incógnito. 11 Los judíos, durante la fies-
ta, andaban buscándole y decían: "¿Dónde está ése?" 12 Entre
la gente había muchos comentarios acerca de él. Unos decían:
"Es bueno." Otros decían: "No, sino que engaña al pueblo." 13
Pero nadie hablaba de él abiertamente por miedo a los judíos.

El evangelista pone de relieve la doble postura frente a Jesús de Galilea y de Judea. Jesús, aunque no es comprendido en Galilea, es tolerado. En esa zona puede vivir tranquilo. En cambio, no puede subir a Judea porque le buscan para matarlo. Los galileos aceptan su protagonismo taumatúrgico, pero no creen en él; lo admiran, pero no aceptan su mensaje[5].

Es curioso que el evangelista hable de la fiesta judía[6] de las Tiendas, como si no fuera también de los galileos. "Sus herma-

5. En efecto, después de la multiplicación de los panes quieren obligarle a ser rey (6,5), y después del discurso del pan de vida ven imposible aceptar esa doctrina (6,66-68), pero en ningún momento existe el propósito de acabar con él como había sucedido anteriormente en Jerusalén (5,18).
6. Jesús sabe que su proyecto no va a ser aceptado, porque "el mundo" no vive con rectitud de intención (7,7). El tiene otra idea de la fiesta de las Tiendas, por eso el evangelista en tono irónico la denomina "fiesta de los judíos", como en el capítulo sexto habla de "la pascua de los judíos"

nos" le invitan a subir a Judea[7] para que muestre sus obras al mundo. ¿Qué quiere insinuar aquí el evangelista con la palabra mundo? Muy probablemente se refiere a que en esa celebración de las Tiendas se encontraban en Jerusalén los judíos de la diáspora, venidos de fuera de Israel. Así, las diversas naciones podrían conocer su mensaje. Pero además de esa idea, el vocablo revela el pensamiento de Juan con el que se define todo aquello que se opone al misterio de Jesús.

En la mente de Jesús ese mundo no puede acoger su palabra, porque sus obras son perversas. En cambio, a ellos, a sus hermanos, ese mundo no los odia. Por el tenor de estas palabras se infiere que "sus hermanos" no son sus parientes, sino sus conciudadanos de Galilea, que aceptan en él cierto protagonismo, pero no lo esencial de su mensaje[8]: el nuevo éxodo,

---

(6,4). Éstas todavía no son ni la pascua ni la fiesta de Jesús. Los dirigentes judíos han parado la historia; celebran el pasado y se cierran a su significado para el tiempo futuro. Ésta es una fiesta de los dirigentes judíos; no es la fiesta de las Tiendas de Yahvé ni de Jesús. Por eso Jesús se negará a subir a celebrarla.

7. Aquí observan algunos autores que el evangelista entra en contradicción consigo mismo, como si Jesús no hubiera estado antes en Judea y no hubiera realizado allí ningún signo u obra, cosa que no es verdad, como consta en 2,23 y 7,10. Pero si bien se observa, allí se habla de Jerusalén y aquí de Judea. Jerusalén es la capital de Judea, pero ¿desde el punto de vista teológico en el que se sitúa el evangelista ambas se identifican? Por otra parte, parece que las obras a las que aquí se refieren quienes le invitan a ir a Judea son las que se derivan del portento de la multiplicación de los panes, y su revelación de manifestarse como el alimento auténtico del mundo. Estos sucesos elevan la categoría de los signos con respecto a los precedentes: Caná, los realizados en Jerusalén y el del paralítico de la piscina. La revelación del pan de vida ha situado a Jesús por encima de Moisés. Probablemente este nuevo aspecto es el que quieren que dé a conocer en el corazón del judaísmo, en medio de la fiesta de las Tiendas.

8. Entendemos "sus hermanos" como aquellos galileos afectos a su causa, pero comprendiéndola de forma nacionalista, cf. 2,12. "La gente de Jesús ha aparecido en 2,12, cuando había bajado a Cafarnaún acompañado de tres grupos... Jn 7,3-10 da la clave para interpretar el significado de ese grupo: son gente de Galilea (4,45), judíos de raza, que no creen en Jesús (7,5), en contraste con la figura de la madre, representante del Israel que

la realidad hacia la que se dirigían las Escrituras. Esa visión que los galileos tienen de Jesús probablemente sería aceptada por los judíos y por el mundo; pero si Jesús expone su proyecto, indudablemente, lo eliminarían. Por eso se niega a subir. Esa fiesta es de los judíos, no suya: "Subid vosotros a la fiesta, yo no subo a esta fiesta" (7,8). Aun no ha llegado el momento determinado de antemano en la historia de la salvación: "Todavía no ha llegado mi tiempo" (7,6)[9].

Durante la fiesta, las autoridades judías le buscaban para eliminarle; mientras, la gente se dividía acerca de él. El evangelista nos presenta así a Jesús como imprescindible en el mundo judío. Todos son considerados culpables: los dirigentes, porque lo rechazan sin más, la gente, porque unos le consideran seductor, y otros, que contemplan su bondad, no se pronuncian abiertamente por él por miedo a los dirigentes.

Esta no es su fiesta, porque en ella los jefes de los judíos rechazan el sentido de aquella estancia en el desierto de sus antepasados. Aquellos acontecimientos simbolizaban la era del Espíritu a la que va a dar paso Jesús y que ya habían anunciado los profetas[10]. Los mandatarios judíos han parado la historia; celebran el pasado y se cierran a su significado para el tiempo futuro. Esta es su fiesta, no la de las Tiendas de Yahvé ni de Jesús: "Yo no subo a esta fiesta".

---

esperaba la realización de las promesas" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio,* 360).

9. "Ordinariamente *kairós* designa un momento que tiene importancia en el destino de un ser y en el que se percibe la voluntad de Dios. Como dice el orante del Sal 30 (31),16: 'Mis tiempos (*kairoí*) están en tus manos'". (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 170). *Kairós* es el tiempo religioso, *khrónos* es el tiempo del reloj.

10. "En Jesucristo se cumplen las esperanzas de Israel; él es la roca santa, de la que todo sediento puede sacar 'agua viva' y calmar su sed para siempre (cf. 4,14; 6, 35), una fuente de la que brota un caudal abundante, perpetuo e inexhausto como los ríos del paraíso y, a su vez, como los raudales que manan de la fuente en el templo escatológico, corrientes de vida y de salvación (cf. 19,34), símbolo del Espíritu Santo" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio,* II, p. 218).

Primera revelación en la fiesta (7,14-27).

[14] Mediada ya la fiesta, subió Jesús al Templo y se puso a ense-
ñar. [15] Los judíos, asombrados, decían: "¿Cómo entiende de
letras sin haber estudiado?" [16] Jesús les respondió:
"Mi doctrina no es mía,
sino del que me ha enviado.
[17] Si alguno quiere cumplir su voluntad,
verá si mi doctrina es de Dios
o hablo yo por mi cuenta.
[18] El que habla por su cuenta,
busca su propia gloria;
pero el que busca la gloria del que le ha enviado,
ese es veraz;
y no hay impostura en él.
[19] ¿No es Moisés el que os dio la Ley?
Y ninguno de vosotros cumple la Ley.
¿Por qué queréis matarme?"
[20] Respondió la gente: "Tienes un demonio. ¿Quién quiere ma-
tarte?" [21] Jesús les respondió: "Una sola obra he hecho y todos
os maravilláis. [22] Moisés os dio la circuncisión (no que pro-
venga de Moisés, sino de los patriarcas) y vosotros circuncidáis
a uno en sábado. [23] Si se circuncida a un hombre en sábado,
para no quebrantar la Ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí por-
que he devuelto la salud plena a un hombre en sábado? [24] No
juzguéis según la apariencia. Juzgad con juicio justo." [25] De-
cían algunos de los de Jerusalén: "¿No es a ése a quien quie-
ren matar? [26] Mirad cómo habla con toda libertad y no le dicen
nada. ¿Habrán reconocido de veras las autoridades que este es
el Cristo? [27] Pero éste sabemos de dónde es, mientras que,
cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es."

Mediada ya la fiesta, Jesús sube no a celebrarla, sino a enseñar[11] en el Templo. Antes el evangelista nos ha aclarado que

11. "En Jn, el término 'enseñar' tiene una connotación especial por el hecho de que está reservado a Jesús. De los fariseos no se dice nunca que enseñen. Si el objeto es la ley, no es según algún que otro aspecto, sino según el sentido más profundo que la impregna y que se cumple en la revelación por parte de Jesús" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 174).

Jesús no subió en la peregrinación general, sino ocultamente. No va a celebrar la fiesta, ni va a hacer milagros, como le pedían los galileos, sino a enseñar, a revelar su mensaje sin ostentación de poder. Va a acudir al fondo de la conciencia; si alguno quiere cumplir la voluntad de Dios comprenderá que cuanto él enseña es la verdad.

Además rebate la acusación de que está contra la ley por haber curado al paralítico de la piscina en sábado; tampoco en ese sentido ellos guardan el sábado, pues permiten la circuncisión en ese día. Si es lícito curar un miembro en sábado, cuanto más el hombre entero (7,23)[12].

La alusión puede tener varios sentidos. Ante todo podría estar dando unidad literaria a estos capítulos. Al recordar al paralítico, no se significaría que este capítulo habría sido trastocado como han supuesto no pocos críticos, que proponen situarlo inmediatamente después del quinto[13], cambiando algu-

12. En 7,23 se dice que los judíos se irritan contra Jesús por haber curado a un hombre entero en sábado. Nosotros pensamos que está aludiendo al paralítico del capítulo cinco, símbolo de Israel. Ahora bien, el evangelista recordará que el día de la muerte de Jesús era sábado: "Aquel sábado era muy solemne" (19,31). En este mismo contexto sale el agua y el Espíritu como en el capítulo 7, 37-39. Todo ello nos invita a ver un gran simbolismo. En la fiesta de las tiendas el paralítico curado está atravesando el desierto, símbolo de la esperanza futura tal como era entendida esta fiesta en la época de Jesús y del evangelista. Del Cristo clavado en la cruz brotará la escatología. Juan ha concretado las esperanzas de Israel en la humanidad de Cristo, del que brotará la sangre (el espíritu) y el agua (la nueva regeneración, que capacita para el nuevo nacimiento). Aparece así la cruz como glorificante. Juan no ha silenciado el escándalo de la cruz; lo ha leído transfigurado. También es indiscutible la existencia del paralelismo entre el Jesús puesto en pie (7,37), y el Cristo clavado en la cruz, que Juan llama elevado (3,14).

13. "Siguiendo a Bultmann y a Schnackenburg parece conveniente separar la sección 7,15-24 del contexto del capítulo 7 para unirla directamente al capítulo 5, toda vez que también por su contenido se relaciona con la curación del enfermo en la piscina de Betzatá. Según Schnackenburg 'hay razones poderosas para considerar esta acción como conclusión de la curación sabática referida en el capítulo 5 y del subsiguiente enfrentamiento con los judíos'. En su comentario ha reunido los argumentos exegéticos, a cuya reproducción podemos renunciar aquí" (J. BLANK, *El Evangelio,* tomo primero, b 66).

nos también el orden de determinados versículos del séptimo[14], sino que el sujeto que está haciendo el éxodo es el paralítico (símbolo del pueblo), al que Jesús ha puesto en pie y que ha atravesado el mar, y ahora se encuentra en el desierto. La alusión al enfermo de la piscina es el hilo que enhebra aquel suceso con los siguientes, y manifiesta que el evangelio de Juan a partir del capítulo quinto comienza a entender la existencia de Jesús como el cumplimiento de la Escritura bajo el género literario de "historia salutis".

Otro hecho que llama la atención en esta primera manifestación de Jesús es que se admira la gente del dominio que tiene de la Escritura. Cosa que les choca, pues no se ha educado en las escuelas rabínicas. Jesús apela al interior de la persona en la que cada uno puede comprobar que esa doctrina no es suya, sino de Dios[15]. Con este detalle el evangelista quiere poner de relieve que la enseñanza de Jesús no procede de libro alguno, se inscribe dentro de la experiencia profunda que él tiene de sí mismo. Jesús no es un gran rabino o un escriba excepcional; posiblemente el evangelista no lo quiera situar ni siquiera en la línea profética. Para el evangelista, Jesús no se mide por ningún personaje o institución, más bien él es la medida de todo.

Juan no quiere que pase inadvertido que la doctrina de Jesús aparecía ante los oídos de sus oyentes como muy sublime. Por ello se preguntan: "¿Habrán reconocido de veras las autoridades que este es el Cristo?" (7,26). Sin embargo, hay algo que no les permite identificarle como Mesías: el hecho de que sus orígenes humanos sean conocidos[16].

---

14. Cf. E. COTHENET, *El cuarto evangelio, Introducción,* 234.
15. "Lo que Jesús reivindica para sí al expresarse en estos términos, no es una usurpación, pues cualquiera puede convencerse de que su doctrina es de origen divino; basta con que el hombre se decida a hacer la voluntad de Dios, y le será dado llegar a este conocimiento" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio,* 238-239).
16. Era creencia común que el Mesías tendría un origen desconocido. Ver testimonio de San Justino y otras referencias en X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 179[62].

Revelación más profunda (7,28-30)

28 Gritó, pues, Jesús, enseñando en el Templo y diciendo:
"Me conocéis a mí
y sabéis de dónde soy.
Pero yo no he venido por mi cuenta;
sino que es veraz el que me ha enviado;
pero vosotros no le conocéis.
29 Yo le conozco,
porque vengo de él
y él es el que me ha enviado."
30 Querían, pues, detenerle, pero nadie le echó mano, porque
todavía no había llegado su hora.

El versículo 28 tiene una gran densidad teológica. Así lo deja entrever Juan. Jesús es un hombre con orígenes muy concretos. Él no rechaza ese conocimiento que tienen sus interlocutores, pero quiere manifestarles que su realidad como hombre es ser enviado; su interior es la expresión de la sabiduría de Dios. La esencia de Jesús es ser enviado[17]. Jesús además se arroga un conocimiento de Dios superior al de sus oyentes, lo que equivale a afirmar que el conocimiento que tienen de Dios, y que dimana de la Escritura, es inferior al suyo. Él es el único que conoce auténticamente a Dios.

El sentido de la Escritura se dirigía a preparar el camino a este enviado que es quien nos va a ofrecer el verdadero conocimiento de Dios: "A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (1,18). "Vosotros no le conocéis. Yo le conozco" (7,28-29). Esta autoidentificación de Jesús con Dios, como su única expresión para el hombre, provocó la decisión de detenerlo; cosa que falló, porque como advierte el evangelista, todavía no había llegado su hora.

---

17. "La afirmación de que Jesús ha sido enviado por el Padre es tan capital que todas las demás afirmaciones cristológicas se apoyan en ella. Jesús habla de su misión en cuarenta lugares distintos del evangelio. Esto quiere decir que Jesús constantemente se está refiriendo a esta misión" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 121).

Los verbos "venir de él" y "conocerlo" remiten a una dimensión del ser de Jesús, que le diferencia radicalmente de todos los hombres, incluidos los grandes personajes bíblicos. Juan no ha hablado de la concepción virginal de Jesús; sus orígenes divinos los presenta como una profundización en su realidad humana[18].

Jesús, necesidad vital para el hombre (7,31-36)

31 Y muchos entre la gente creyeron en él y decían: "Cuando
venga el Cristo, ¿hará más signos que los que ha hecho éste?"
32 Se enteraron los fariseos que la gente hacía estos comenta-
rios acerca de él y enviaron guardias para detenerle. 33 Enton-
ces él dijo:

"Todavía un poco de tiempo estaré con vosotros,
y me voy al que me ha enviado.
34 Me buscaréis y no me encontraréis;
y adonde yo esté,
vosotros no podéis venir."

35 Se decían entre sí los judíos: "¿A dónde se irá éste que noso-
tros no le podamos encontrar? ¿Se irá a los que viven disper-
sos entre los griegos para enseñar a los griegos? 36 ¿Qué es eso
que ha dicho:

'Me buscaréis y no me encontraréis',
y 'adonde yo esté,
vosotros no podéis venir'?"

A la gente le sigue preocupando los signos que hace Jesús, y piensan que el Mesías no podrá hacerlos mayores. Esto les mueve a creer en él. Es en este momento cuando los fariseos deciden detenerlo. Para ello envían guardias. En Juan los fariseos tienen un protagonismo especial; en la época en que escribe el evangelista son los perseguidores principales de los

18. "En esta declaración advertimos que la función de Jesús, su 'ser enviado' por Dios, se reduce evidentemente a una *afirmación ontológica*, que la sostiene y en cierto modo refuerza. El ser enviado de Jesús tiene su fundamento en su comunión de esencia con Dios. Por tanto, *el envío se identifica con toda su existencia*" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 95).

cristianos. Juan retrotrae a la época de Jesús los problemas de la comunidad cristiana[19].

En la nueva revelación de sí mismo, Jesús se presenta como necesidad para el hombre. Invita a sus oyentes a acercarse a él el poco tiempo que les queda de tenerlo junto a sí. Ante estas afirmaciones creen que Jesús podría abandonar Israel e irse a predicar a los griegos de la diáspora. Pero la afirmación de Jesús ha sido tajante: "me voy al que me ha enviado" (7,33). Cuando esto tenga lugar, lo buscarán, pero ya no lo podrán encontrar.

Es evidente que más tarde podrá ser hallado en la comunidad. Pero Jesús en este momento plantea la adhesión directa a su persona. Es probable que también se piense en aquellos que más tarde creyeron en él y se dolían de no haberle dado su entrega cuando le tuvieron entre ellos. Por el momento, el evangelista piensa en esa primera fase histórica de la revelación de Jesús, en la que indudablemente muchos, una vez muerto el Señor, desearían volver al tiempo de Jesús para reconsiderar su actitud[20].

Torrentes de agua viva del corazón de Jesús (7,37-39)

> [37] El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó:
> "Si alguno tiene sed,
> que venga a mí, y beberá

19. Estas observaciones indican que el evangelio de Juan representa al judaísmo como una magnitud unitaria de índole farisea. Pero tal judaísmo no es en modo alguno una simple función; existió realmente, no en la época de Jesús, pero sí en la época posterior a la guerra judía, cuando el judaísmo después del desastre nacional, se consolidó de nuevo bajo la dirección única de los fariseos" (K. WENGST, *Interpretación*, 46).
20. "Los enemigos no sospechan siquiera lo que su muerte significará para ellos; creen, en efecto, que será una fortuna, dado que los librará de un peligroso agitador (7,47) y de un molesto rival (12,19), cuando en realidad será para ellos una enorme desgracia, puesto que al irse Jesús del mundo se les privará del enviado de Dios, depositario de la salud" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 244).

[38] el que cree en mí,
como dice la Escritura:
De su seno correrán ríos de agua viva."
[39] Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado.

Pasaje de gran solemnidad y contenido revelador[21], en el que se encuentran conexiones evidentes con los pasajes de Nicodemo, de la Samaritana y de la muerte de Jesús.

Con el pasaje de Nicodemo puede descubrirse un doble contacto: cuando se habla del nacimiento por el agua y el Espíritu (3,5), y en la alusión a que el Hijo del hombre tiene que ser levantado, al modo como Moisés levantó la serpiente en el desierto (3,14).

Con el de la mujer samaritana el paralelismo se percibe fácilmente en la explicación que da Jesús sobre la actividad del agua viva en el interior del creyente (4,14).

Finalmente, con la escena de la muerte del Señor la referencia es clara, porque allí también Jesús se encuentra levantado y de su costado mana, después que el soldado lo atraviesa, sangre y agua (19,34)[22]. No es improbable también el paralelismo en la alusión a la solemnidad de la fiesta, en que ambos acontecimientos tienen lugar (7,37; 19,31).

Creo que, teniendo como fondo esos relatos, han de explicarse los ríos de agua viva que aquí promete Jesús. Tercera pro-

---

21. "Al invitarles a venir a él, Jesús se ofrece como fuente, como la roca en el desierto o como el templo futuro contemplado por Ezequiel en el capítulo 47. En el contexto en que se pronuncia, su proclamación, formulada en términos sapienciales, se muestra como 'mesiánica': lo que celebraba la fiesta en esperanza se concede ahora en la persona del Revelador" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* II, 185).
22. ¿No habrá aquí una alusión al tercer día, al de la resurrección, en que puesto en pie dona el Espíritu, meta de todo el proceso del AT.? Indudablemente, la referencia directa es a la cruz (Jn 19,34), pero la alusión al Espíritu (Jn 7,39) es posible que halle su paralelismo en Jn 20,22. Parece inevitable, por otra parte, una clara relación entre 7,37 y 19,31.

clamación de Jesús, que también ahora se hace con fuerte voz: gritando. El evangelista dice expresamente que Jesús está en pie; no es la enseñanza de un maestro sino la proclamación de un profeta. Gran número de Padres e intérpretes atribuyen los torrentes a Cristo; otros de similar autoridad, a los cristianos.

Se ha discutido mucho cuál de las dos lecturas pudiera ser la original. En el estado actual de la investigación no parece posible que se pueda solventar la cuestión[23]. De todas formas, en realidad, la diferencia entre una y otra por lo que a los contenidos se refiere no es muy notable. En la primera, los torrentes proceden de Cristo, al que se invita a ir a beber al creyente; en la otra, estos torrentes proceden del creyente, que previamente los ha bebido de Cristo.

Los lugares paralelos referidos tampoco nos resuelven el interrogante, pues en el pasaje de la Samaritana (4,13-14), efectivamente, se habla de que el agua que dará un día Cristo se convertirá en quien la beba en una fuente, que brota hasta la vida eterna. En cambio, en el capítulo que narra la muerte de Jesús (19, 34-37), los torrentes brotan del interior de éste: la sangre y el agua, de las que se invita a beber con la cita de Zacarías: "mirarán al que traspasaron".

En todo caso, el evangelista nos explica qué son esos torrentes: "Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él" (7,39). Con la resurrección de Jesús se abría la era del Espíritu; Espíritu que brotaría de Cristo dormido en la cruz. Juan no contempla la muerte de Jesús como pérdida del hálito vital (expiró), sino como donación del Espíritu (entregó el Espíritu). El verbo entregar reviste en el Nuevo Testamento una particular significación, sobre todo cuando expresa la

23. "... De tales y parecidos textos derivó la concepción de que el presente pasaje había de entenderse en sentido cristológico. Jesús mismo es la fuente de la vida, de la que fluye el agua viva y escatológica, es decir, la vida eterna que mana en abundancia ilimitada (cf. 1,16). Y es precisamente ese hontanar en su corporeidad, como Hijo de Dios hecho hombre; mientras que el Crucificado y Resucitado será para todos fuente perenne y de vida" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 105-106).

donación del Padre al Hijo para salvar al mundo; ahora es el Hijo quien entrega el Espíritu para vivificar a la humanidad.

¿A qué pasaje de la Escritura se alude al hablar de los torrentes que un día brotarán del seno de Cristo o de los creyentes? Parecen incuestionables dos: Ez 47,1ss[24]; Za 14,8. Pero no lo son menos otros que hacen referencia al Éxodo. En efecto, ya hemos visto la preferencia de Juan por ese estadio de la historia de la salvación y por las figuras que lo jalonan: el Cordero pascual (1,29); la serpiente de bronce (3,14); el maná (6,31); el paso del mar Rojo (6,16-21). Por ello también pudiera referirse a los Salmos 105,40-41; 78,15-16 y a Is 43,20; 44,3; 48,21; 58,11; Za 13,1-2. Por último, en el grito de Jesús se escucha el de la Sabiduría tal como nos lo presenta el libro de los Proverbios (1,20).

Todo este manojo de textos presenta unas asonancias claras con la afirmación de Jesús. Por ello, no es improbable que el autor esté pensando en esa teología experiencial del Espíritu, que será derramado en los últimos días, y que se canaliza por el simbolismo del agua viva y saltante que brota como torrente, lava, purifica y sacia a los creyentes.

Indudablemente, el trasfondo del relato hace referencia al contenido de la fiesta de los Tabernáculos[25]. Parece que está comprobado que esta fiesta recordaba los siguientes sucesos: estancia de Israel en el desierto; el agua de la roca que salta al golpe de la vara de Moisés; los textos del libro del Éxodo y de los salmos que narran o celebran el suceso. Esa roca se identificaba en el tiempo de Jesús con el centro del templo, sobre el que se hallaba edificado, y del que surgirían nuevos torren-

---

24. "En la frase de Cristo se une el simbolismo del agua con la promesa de Ez 47 (la fuente que brota del costado del templo e inunda Palestina) entendida *mesiánicamente*. Hay, sin duda, una referencia al Espíritu y al episodio del agua (y la sangre) que brota del costado de Cristo en la cruz [19,31-37]" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 245).
25. "Para comprender lo que dice Jesús en 7,37-38 y más adelante en el cap. 8, se precisa un conocimiento profundo de lo que significaba la fiesta de los Tabernáculos" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 559); cf. 559-561.

tes de agua viva según la teología de Ezequiel. Y como fondo, el grito de la Sabiduría recogido por el libro de los Proverbios, que invita a beber de sus corrientes.

El grito de Jesús, puesto en pie, el día más solemne de la fiesta, como lo estará el día de su elevación en la cruz, también día muy solemne como precisa el evangelista, invita a beber de él, Sabiduría auténtica, verdadero Templo y Roca del desierto, herida ahora por la lanza del soldado, de la que fluye a raudales el Espíritu (sangre) y el agua purificadora que recuerda expresamente Zacarías[26]. Se bebe entrando en ese santuario: "Mirarán al que traspasaron". "Mirar" para Juan es adherirse plenamente. En esa vinculación o comunión el cristiano queda convertido en otro Jesús, al que alcanzan sus torrentes: "El que beba del agua que yo le dé... se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna" (4,14); "En verdad, en verdad os digo: el que crea en mí, hará el también las obras que yo hago, y hará mayores aún porque yo voy al Padre" (14,12).

No puede ser un enviado de Dios porque es de Galilea (7,40-52)

[40] Muchos entre la gente, que le habían oído estas palabras, decían: “Este es verdaderamente el profeta.” [41] Otros decían: “Este es el Cristo.” Pero otros replicaban: “¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo? [42] ¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era

26. “Él es la roca de donde brota el agua viva. Él es la fuente de la vida y de la salvación, que sacia a todo el que cree en él: ‘Vosotros, todos los sedientos, venid a las aguas...; extended el oído y venid a mi, escuchad y vivirá vuestra alma’ (Is 55,1-3ª). Las palabras finales dichas por el evangelista: ‘De lo más profundo de su ser brotarán ríos de agua viva’ (v. 38) son una alusión que anticipa la escena del Calvario donde brotará *sangre* y *agua* del costado abierto de Jesús (19,34), siendo también una alusión a Cristo nuevo templo, el templo mesiánico, de donde manarán en el futuro para toda la humanidad ríos de agua viva [cf. Ez 47,1-2.12; Za 13,1; 14,8; Sal 78, 15-16]” (G. ZEVINI, *Evangelio,* 211).

David?" [43] Se originó, pues, una disensión entre la gente por causa de él. [44] Algunos de ellos querían detenerle, pero nadie le echó mano. [45] Los guardias volvieron a los sumos sacerdotes y los fariseos. Éstos les dijeron: "¿Por qué no le habéis traído?" [46] Respondieron los guardias: "Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre." [47] Los fariseos les respondieron: "¿Vosotros también os habéis dejado embaucar? [48] ¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo? [49] Pero esa gente que no conoce la Ley son unos malditos." [50] Les dice Nicodemo, que era uno de ellos, el que había ido anteriormente a Jesús: [51] "¿Acaso nuestra Ley juzga a un hombre sin haberle antes oído y sin saber lo que hace?" [52] Ellos le respondieron: "¿También tú eres de Galilea? Indaga y verás que de Galilea no sale ningún profeta."

A medida que la revelación de Jesús se intensifica, se agudizan más los problemas de conciencia de sus oyentes, quienes le van identificando con diversas figuras escatológicas: el profeta o el Mesías; pero otros objetaban que el Mesías no podía venir de Galilea. Parece que algunos del grupo que le escucha, distintos de los guardias enviados por los dirigentes, quieren prenderlo, pero no se atreven. Por su parte, los guardias tampoco lo hacen, porque, como confiesan a sus autoridades: "Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre" (7,46). Con estas palabras se nos quiere decir dos cosas: que Jesús es un hombre y que es la sabiduría de Dios.

Los fariseos les reprochan que también ellos se han dejado engañar, cuando ningún dirigente (magistrados y fariseos) ha creído en él[27]. Nicodemo pide que no se le condene antes de haberlo escuchado y haber examinado lo que hace (doctrina y

27. "En los vv. 45-52 nos ofrece Juan un vivo cuadro de la frustración y la impotencia del Sanedrín cuando las autoridades judías se enfrentan a Jesús. Jesús ha conseguido reclutar seguidores entre la multitud; los guardias del templo se sienten impresionados, y hasta uno de los miembros del Sanedrín alza su voz en defensa de Jesús. Lo único que les queda a las autoridades es el argumento *ad hominem* y el sarcasmo con que se cierra la escena" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 564).

obras), conforme manda la Ley. La respuesta de éstos es clara: "De Galilea no sale ningún profeta" (7,52). Afirmación llena de ironía, por un doble sentido: porque de Galilea sí ha surgido algún profeta[28], y porque en ningún lugar afirma la Ley que Dios tenga las manos atadas para que no pueda elegir en el futuro un profeta de esa región. Se insinúa así que el fundamentalismo fariseo había llegado a identificar Judea con la salvación. Galilea, la zona abierta del judaísmo, para estos dirigentes era un lugar despreciable porque aquí los judíos convivían con otros grupos y la gente era más abierta a una comprensión más universal de lo religioso. Los prejuicios impiden a los dirigentes prestarle atención.

El consejo que dan a Nicodemo[29], de que estudie la Escritura, lo debieran haber practicado ellos; porque efectivamente, allí habrían podido encontrar la sorpresa de la salvación y la luz que un día surgiría en Galilea de los gentiles, como expresamente lo proclama Mateo e implícitamente Juan. Mateo recoge en este sentido el texto de Isaías (8,23-9,1): "¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, allende el Jordán, Galilea de los gentiles!" (Mt 4,15).[30]

---

28. "Una curiosa observación: el profeta Jonás ben Amittai es natural de Galilea, a 5 kilómetros al norte de Nazaret (2Re 14,25). Esta indicación iría en contra de la afirmación de los fariseos, a no ser que, con algunos manuscritos que añaden el artículo delante de la palabra (S D W q fam 1.13), se hable del profeta en el v. 52, lo mismo que en 7,40" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 195).
29. "Los colegas de Nicodemo no escuchan la voz de un hombre que forma en sus mismas filas... En su insolente pregunta de si también él es de Galilea resuena su desprecio por todo lo galilaico. La región norteña rodeada por un mundo pagano (cf. Mt 4,16), pasaba por ser más laxa que Judea en el cumplimiento de las prescripciones legales farisaicas... Es innegable un cierto frente común de los galileos en el cuarto Ev." (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, II, 224).
30. El versículo 53 en el que se inicia el tema de la mujer adúltera lo estudiamos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 8

LA LUZ BRILLA EN LAS TINIEBLAS

En el capítulo octavo se prosigue la marcha por el desierto. Ahora Jesús se proclama la nube luminosa (Ex 13,21): "yo soy la luz del mundo[1]" (8,12). Esta luz remite a su unidad con el Padre. Desde aquí Jesús descubre quién es él y quiénes son sus acusadores. Tres "Yo soy" (8,24.28.58)[2] estratégicamente escalonados y solemnes muestran que Jesús quiere hacernos ver que se están realizando en su día las manifestaciones de Yahvé a Moisés y a su pueblo.

Cada vez Jesús se va revelando más intensamente. Ya había quedado claro en capítulos anteriores que se consideraba superior a Moisés. Aquí se va a proclamar mayor que Abraham

1. "Algunos comentaristas suponen que, al decir 'Yo soy la luz del mundo', Jesús toma pie de la iluminación del templo, que se hacía en la fiesta de los tabernáculos. La suposición, es, sin embargo, inverosímil, porque la iluminación se hacía, es verdad, empleando cuatro grandes candelabros, colocados en el patio de las mujeres, pero solamente el primer día de la fiesta. Por eso otros exegetas piensan que Jesús se inspiraba más bien en el sol, y al mismo tiempo en el AT. donde el Mesías es llamado luz de los gentiles" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 256).
2. "Es la fórmula de revelación veterotestamentaria la que se apropia el Jesús joánico como revelador del NT: en él Dios está presente para revelar su salvación escatológica y brindársela a los hombres. La fórmula ha entrado a través de los LXX en la manera de hablar del cuarto Ev., que tal vez encontró un punto de apoyo en el lenguaje de Jesús al dirigirse a sus discípulos con ocasión de la cristofanía del caminar sobre las aguas [6,20]" (R. SCHNACKENBURG, II, *El Evangelio*, 252).

(8,33.37.39.58)[3]. Era el último reducto que le quedaba al judaísmo. Y Jesús hace, finalmente, su gran declaración, sirviéndose de una frase ambigua, que en la Biblia griega se utiliza para designar a Yahvé: "En verdad, en verdad os digo antes de que Abraham existiera YO SOY" (8,58). Los judíos intentaron entonces apedrearlo, pero Jesús se les escabulló y salió del templo. Toda la discusión ha tenido lugar aquí. En la fiesta de la tiendas el templo era la expresión central de los acontecimientos.

La adúltera perdonada. Pasaje no joánico (7,53-8,11)

53 Y se volvieron cada uno a su casa.
8 1 Mas Jesús se fue al monte de los Olivos.
2 Pero de madrugada se presentó otra vez en el Templo, y todo el pueblo acudía a él. Entonces se sentó y se puso a enseñarles.
3 Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adul-
terio, la ponen en medio 4 y le dicen: "Maestro, esta mujer ha
sido sorprendida en flagrante adulterio. 5 Moisés nos mandó en
la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?" 6 Esto lo decían
para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándo-
se, se puso a escribir con el dedo en la tierra. 7 Pero, como ellos
insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: "Aquel de voso-
tros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra." 8 E in-
clinándose de nuevo, escribía en la tierra. 9 Ellos, al oír estas pa-
labras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más
viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio.
10 Incorporándose Jesús le dijo: "Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te
ha condenado?" 11 Ella respondió: "Nadie, Señor." Jesús le dijo:
"Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más."

---

3. Ideológicamente estamos asistiendo a un "crescendo" literario-teológico desde el capítulo 6. Allí la figura era Moisés al que suplanta Jesús; luego en el capítulo 7 se prosigue mostrando cómo Jesús va "transcendiendo" la historia de Moisés; Jesús va a ofrecer una nueva agua; y ahora se intenta hacer ver en el capítulo 8 cómo Jesús es anterior a Abraham: la raíz de todo el proceso del pueblo hebreo. Por ello aquí se insistirá sobre todo en la divinidad de Jesús: "El debate, muy intenso, se desarrolla de forma polémica y toca su cima en la autorrevelación pública del Maestro sobre su divinidad" (G. ZEVINI, *Evangelio,* 225).

Omitido por los testigos textuales más importantes, así como por los Padres griegos comentadores de Juan, este pasaje es considerado por los investigadores, debido a esas razones y a las de la crítica interna, como no joánico[4], aunque su canonicidad está fuera de toda duda. A causa de los parecidos con el evangelio de Lucas, muchos piensan que pertenece a este libro y lo insertan después de Lc 21,38.

Por hallarse desde muy antiguo en algunos códices en el evangelio de Juan y recogido por las diversas versiones y porque su sentido no es ajeno[5] al contexto joánico en que se sitúa[6], pues sirve para corregir la posible tentación de pensar que según la teología joánica la figura de Jesús entraría dentro de los márgenes del gnosticismo con poco o ningún contacto con la realidad del hombre de cada día, nos detendremos brevemente en él[7]. Indudablemente, el pasaje hace alusión a una

4. No aparece en los manuscritos más antiguos y es ignorado por los Padres de la Iglesia hasta el siglo IV. Es recogido en la *Didaskalia*, documento eclesiástico de la Iglesia de Siria del siglo III. Sobre toda su problemática cf. entre otros X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* II, 246-247.
5. El pasaje clarifica el sentido de Jesús en el evangelio de Juan. En un momento en que la figura de Jesús viene presentada como superior a todas las personas e instituciones del AT., la actitud de Jesús con la adúltera le muestra humano y comprensivo con el hombre pecador. Agachado delante de la pecadora (Israel adúltero), a la que pone en pie, mientras él toca casi con su frente la tierra. No escribe su Ley en la piedra como la del AT., sino en la tierra.
6. Para establecer la no autoría joánica del pasaje se suele acudir a la diversidad de vocabulario de la literatura joánica. "Pero revisada recientemente esta investigación se ha visto que este relato tiene muchos lazos con temas, vocabulario y estilo de Juan. No rompe la marcha de los capítulo 7-8, al contrario, es una confrontación más de Jesús con la Ley de Moisés. Ejemplos de pasajes con vocabulario bastante diferente existen en Juan, por ejemplo, Jn 5,1-11 donde hay hasta 17 palabras únicas en su evangelio. Jn 8,2; 8,6, 8,7 y 8,11 del episodio de la adúltera, se parecen a otros pasajes como 7,14; 9,59 y 5,14 respectivamente" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 146).
7. Aunque no original, por motivos prácticos y dado que muchos manuscritos lo traen en este lugar, "'de hecho esta perla de la tradición antigua' (W. Heitmüller) bien merece una atención cariñosa" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio,* II, 225).

realidad de la vida de Jesús: la conversión de algunas mujeres pecadoras. El encuentro con Jesús las abría a una nueva ilusión. Como acontecía con los pecadores que le hallaban, también ellas se sentían recreadas. El caso que nos ocupa es una escenificación de estos hechos. Estamos en la fiesta de los Tabernáculos, y Jesús está enseñando desde la mañana en el templo. El no sube al templo para orar, sino para enseñar. Está en actitud de maestro, sentado.

En esto, los escribas y fariseos le presentan una mujer sorprendida en adulterio. Le piden su opinión, mientras le recuerdan que según Moisés debe ser apedreada. Le ponen frente a frente con la autoridad de Moisés. Esto supone que Jesús no es un maestro que solamente interpreta a Moisés, sino que él –se deja entender–, se sitúa a la altura de éste, con capacidad para legislar. Esto es muy importante para interpretar el gesto de Cristo de escribir en tierra, al que en seguida se aludirá.

Jesús no responde, se limita a inclinarse y a escribir con el dedo en la tierra. Como ellos insistieran, se levantó y les dijo: "Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra. E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra" (8,7-8). Como fácilmente puede suponerse, este gesto ha recibido innumerables interpretaciones[8], sin que hasta el presente los investigadores estén satisfechos con ninguna de ellas. Algunos suponen que era una forma de obviar la respuesta. Pero no parece que el contexto favorezca esta lectura. Tampoco puede hallarse su explicación en una alusión velada a un texto de Jeremías, en el que afirma el profeta que los que abandonan a Yahvé serán escritos en la tierra (17,13), pues nada hay en el contexto que insinúe paralelismo alguno.

El contexto más bien parece exigir que, al igual que la Ley que se entregó a Moisés fue escrita por el dedo de Dios en la piedra, ahora Jesús escriba la suya en la tierra; es una Ley que tiene en cuenta la debilidad del hombre; al hombre se le da la posibilidad de borrar su pasado; es una ley para el hombre, que

8. Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio*, II, 229-230.

es terreno, frágil. Jesús, agachado sobre la tierra en la que escribe, es toda una expresión; inclinado sobre el hombre, venido no a condenar al mundo, sino a salvarlo. Jesús agachado sobre la tierra y la mujer en pie. Algo similar acontece en el lavatorio de los pies. Dios se abaja, para que el hombre sea ensalzado.

Y los acusadores se fueron marchando uno a uno empezando por los más viejos. En Israel los ancianos significaban la tradición, la autoridad. Ante Jesús carecen de sentido. La suya era una ley de piedra; la de Jesús es una ley escrita en la tierra; su aplicación no es fija, se adapta a cada caso, a cada hombre. Pero la ley de Jesús sigue siendo fija en cuanto a su enseñanza: "Vete, y en adelante no peques más" (8,11). Parece intuirse en el pasaje una alusión a la nueva alianza presagiada por los profetas[9], sobre todo Jeremías (31,31-33) y Ezequiel (36,25-27), que hablan de una ley escrita en el corazón por la fuerza del Espíritu, ley que se infundirá cuando Dios perdone sus culpas y se olvide de sus pecados.

Jesús, luz de vida (8,12-20)

12 Jesús les habló otra vez diciendo:
"Yo soy la luz del mundo;
el que me siga no caminará en la oscuridad,
sino que tendrá la luz de la vida."
13 Los fariseos le dijeron: "Tú das testimonio de ti mismo: tu testimonio no vale." 14 Jesús les respondió:
"Aunque yo dé testimonio de mí mismo,
mi testimonio vale,
porque sé de dónde he venido y a dónde voy;

9. "¿Por qué haber escogido a una mujer para el papel que representa en el relato? ¿y por qué una adúltera? En la tradición profética el adulterio es la metáfora por excelencia de la infidelidad del pueblo elegido al Dios único, el Dios de la alianza. La mujer del relato se convierte en una figura de Israel... La ausencia del amante y del marido quedan también justificadas: el amante son los Baales, los dioses extranjeros, que ni siquiera merecen ser nombrados, y el marido, el esposo único, es Dios, el invisible" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* II, 253).

pero vosotros no sabéis
de dónde vengo ni a dónde voy.
15 Vosotros juzgáis según la carne
yo no juzgo a nadie;
16 y si juzgo, mi juicio es verdadero,
porque no estoy yo solo,
sino yo y el que me ha enviado.
17 Y en vuestra Ley está escrito
que el testimonio de dos personas es válido.
18 Yo soy el que doy testimonio de mí mismo
y también el que me ha enviado, el Padre,
da testimonio de mí."

19 Entonces le decían: "¿Dónde está tu Padre?" Respondió Jesús:
"No me conocéis ni a mí ni a mi Padre;
si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre."

20 Estas palabras las pronunció en el Tesoro, mientras enseñaba en el Templo. Y nadie le prendió, porque aún no había llegado su hora.

Ahora Jesús se proclama luz del mundo, –nube luminosa del Éxodo– (13,21s), sabiduría (18,3s), que invita a todos a su banquete, o la luz para todas las gentes, que surge del Siervo sufriente (Is 42,1; 49,6). Jesús es luz para todos los hombres; pero para ser iluminados por ella se precisa el seguimiento individual.

Este seguimiento, personal y consciente, lo ha puesto de relieve sobre todo el capítulo sexto. La autoafirmación de Jesús como luz se sitúa en el ambiente de la fiesta de las Tiendas. En efecto, el primero y último día se encendían cuatro candelabros de oro de 25 metros de altura, que sobresalían 13 por encima de los muros del templo; podían ser contemplados desde cualquier punto de la ciudad[10]. Los candelabros recordaban la nube luminosa; no se olvide que seguimos con el trasfondo de la fiesta de la Tiendas, que rememoran y celebran el tiempo en que el pueblo hebreo atravesó el desierto.

---

10. Cf. M. De Tuya, *Evangelios,* Vb, 453.

Por lo demás, la luz es uno de los elementos que acompañan en la literatura rabínica la manifestación del Mesías. Algunos rabinos llegarán a afirmar que el nombre del Mesías sería "Luz"[11]. Así, pues, está perfectamente ambientada la afirmación de Jesús.

Anteriormente se había manifestado como agua, ahora en esta segunda proclamación lo hace como luz. Agua y luz eran dos realidades inherentes a esta fiesta. Jesús toma pie de su celebración para considerarse el objeto hacia el que se dirigían aquellos acontecimientos.

¿En qué sentido se llama Jesucristo a sí mismo luz del mundo? En primer lugar, porque él es el único maestro[12] de los hombres en su camino hacia Dios. Esto queda expresamente afirmado al identificarse con el Padre, pues el que le conoce a él, conoce al Padre (8,19).

Pero este aspecto no agota todo el contenido de la revelación de Jesús que se define como "luz de la vida"[13]. Esta luz no es una mera manifestación de Cristo Maestro; es algo más profundo, que podemos descubrir por otros textos paralelos. Ya nos había dicho Juan que "la vida era la luz de los hombres" (1,4); y más adelante nos recordará que él ha venido a este mundo para que los suyos "tengan vida y la tengan en abundancia" (10,10). Aunque esta frase en el ambiente rabínico no fuera más allá de aquel conocimiento que nos permite orientarnos bien en nuestro camino hacia Dios en esta vida, en el texto joaneo

11. "Asimismo lo llaman los escritos rabínicos: 'El nombre del Mesías es Luz'. Y en Qumrán aparece la expresión 'luz de vida' por camino de salvación" (M. De Tuya, *Evangelio*, Vb, 454).

12. Como es sabido, en este capítulo aparecen términos muy numerosos relacionados con el verbo hablar, 29 menciones en 47 versículos; habla lo que el Padre le ha mandado cf. X. Léon-Dufour; *Lectura,* II, 201.

13. "No se sigue una luz exterior, sino la vida misma comunicada por Jesús, que se hace bien propio de cada uno, como el agua que él da a beber se convierte en cada uno en un manantial [4,14]. La comunidad de Jesús es, por tanto, el lugar de la vida, alegría y libertad, como la sociedad dominada por la tiniebla lo es del dolor, la tristeza y la muerte" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 395).

adquiere un horizonte más amplio, como puede verse por esos textos paralelos, y por el hecho de que Jesús venga definido como la Vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (14,6). "Luz de la vida" es el esplendor que brota de la Vida, que, como hemos dicho, es Jesús. Quien se adhiera a él, lo experimenta. En el diálogo con la Samaritana se dice que quien beba de la fuente, que es Cristo, se convertirá él mismo en fuente (4,14); en la fiesta de las Tiendas enseñará que quien beba de sus torrentes, se convertirá él mismo en torrente (7,37-39); aquí, quien se adhiera a la Vida, sentirá su esplendor: "luz de la vida"[14].

La adhesión a Cristo produce una nueva experiencia de existencia, de la que surge un instinto por el que el hombre siempre intenta actuar al estilo de Jesús. En esa actuación cada vez se sumerge más profundamente en la realidad de Cristo vida. No estamos ante un mero magisterio externo, sino ante una comunión íntima y vital, que nos permite actuar siempre en comunión con él, como él lo hace con el Padre (8,18).

Favorece esta interpretación el ambiente de la fiesta de las Tiendas. A la luz de los candelabros de oro encendidos se organizaban bailes y manifestaciones festivas, donde la alegría era desbordante. La vida brotaba a la luz de las lámparas: "luz de la vida". Esta luz proviene de la unción que los cristianos han recibido y que no es otra cosa que la huella que deja en el hombre su adhesión a Cristo (1Jn 2,27).

Los fariseos rechazan esta afirmación de Jesús, recordándole que carecen de valor los juicios que uno emite sobre sí mismo. Antes ya les ofreció diversos testimonios, ahora quiere recalcar que su comunión con Dios (el Padre)[15] es tan intensa que se impone a su propio yo; se siente la misma expresión del Padre. Desde esa conciencia de unidad brota esa proclamación de luz vivificadora.

---

14. Para ver el posible trasfondo de la expresión, que, sin duda, ha sido superado por Juan, cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, II, 242-243.
15. "En resumen, Jesús, para afirmar lo que es no necesita apoyo de otro, ni puede tenerlo; le basta su experiencia interior del Padre, como origen de su misión y final de su camino" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 398).

El evangelista señala que estas palabras las pronunció en el tesoro[16]. ¿Es una mera comprobación histórica o reviste algún sentido simbólico? Muy probablemente sea esto último. Los tesoros del templo –las limosnas y los bienes de muchos ricos allí depositados– le habían convertido en una casa de mercado (2,16). Para Jesús esto no tenía sentido, como se demostró cuando echó a los mercaderes y proclamó como nuevo templo su cuerpo, es decir, su persona. El verdadero templo, su contenido y tesoro es él, expresión de Dios y Luz de la vida.

Jesús, necesidad para Israel (8,21-30)

21 Jesús les dijo otra vez:
"Yo me voy y vosotros me buscaréis,
y moriréis en vuestro pecado.
Adonde yo voy,
vosotros no podéis ir."
22 Los judíos se decían: "¿Es que se va a suicidar, pues dice:
'Adonde yo voy, vosotros no podéis ir'?
23 Él les decía:
"Vosotros sois de abajo,
yo soy de arriba.
Vosotros sois de este mundo,
yo no soy de este mundo.
24 Ya os he dicho que moriréis en vuestros pecados,
porque si no creéis que Yo Soy,
moriréis en vuestros pecados."
25 Entonces le decían: "¿Quién eres tú?" Jesús les respondió:
"Desde el principio, lo que os estoy diciendo.
26 Mucho podría hablar de vosotros y juzgar
pero el que me ha enviado es veraz,
y lo que le he oído a él
es lo que hablo al mundo."
27 No comprendieron que les hablaba del Padre.
28 Les dijo, pues, Jesús:
"Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre,
entonces sabréis que Yo Soy,

16. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio,* 401-402

y que no hago nada por mi propia cuenta;
sino que, lo que el Padre me ha enseñado,
eso es lo que hablo.
29 Y el que me ha enviado está conmigo:
no me ha dejado solo,
porque yo hago siempre lo que le agrada a él."
30 Al hablar así, muchos creyeron en él.

Se explica ahora de qué manera Jesús es la luz del mundo. Cuando Jesús se marche, los judíos lo buscarán, pero no lo podrán encontrar, porque ellos no pueden ir adonde él va. Este versículo pone de relieve la necesidad que el judaísmo tiene de Jesús; necesidad que, por el tenor del relato, puede extenderse a todos lo hombres, pues Jesús se acaba de proclamar luz del mundo y luz de la vida. El no haberse adherido a esa luz, les impide encontrar el camino para ir adonde él se halla[17], mediante la entrega a la muerte, no por abandono de esta vida (suicidio), sino por amor a los hombres.

Porque Jesús revela lo que ha oído del Padre y hace lo que le agrada, es su auténtica expresión. La no adhesión a él impide salir de la situación de pecado en que se hallan. Pecado aquí se entiende de la oposición al plan revelador de Dios. La palabra pecado aparece tres veces; la primera en singular y las otras dos en plural. Juan contemplaría en el primer momento el pecado como una actitud totalizadora[18], que se especificará después en diversas modalidades: pecados. Para salir de esa situación de lejanía de Dios se exige creer en él de forma absoluta: "que Yo

17. Magnífico comentario el de J. MATEOS y J. BARRETO: "Jesús sabe adónde va (8,14), a dar su vida para mostrar el amor del Padre; pero ellos no aceptarán nunca un Mesías crucificado. No están dispuestos a dar la vida por el pueblo (...), sino a quitársela (...). Deberían saber marcharse con Jesús, pero no lo harán porque eso significaría abandonar su posición, dejar de buscar la propia gloria (5,41.44: 7,18); Jesús propone un éxodo que les obligaría a salir de sí mismos y de todo lo que son" (*El Evangelio*, 404).
18. "El 'pecado' en singular es el de la incredulidad y el del rechazo consciente de Jesús con una voluntaria adhesión al sistema del mal y de la muerte; por el contrario, la referencia a 'los pecados' alude a las múltiples formas y consecuencias de este pecado que, como dice el autor del evangelio, es el no creer en el 'Yo soy' de Jesús" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 222-223).

soy"[19]. Ese "Yo soy" alude veladamente a Yahvé. En primer lugar, es una afirmación contundente de cuanto viene afirmando, pero además, por la asonancia y su fuerte presencia en la literatura joanea, aquí quiere significar que la expresión plena y total de Dios, a quien él denomina Padre, se halla en él: él es la figura de Yahvé que se puede contemplar en este mundo.

Ante una afirmación de tanta transcendencia los judíos le preguntan por su identidad: "¿Quién eres tú?" (8,25). Su respuesta a esta pregunta no nos ha sido transmitida con la suficiente claridad por la tradición manuscrita. Apoyados en el papiro 66 creo que la traducción más exacta sería "desde el principio lo que os estoy diciendo" (8,25)[20].

De nuevo Jesús remite a su experiencia profunda de que el Padre en él se muestra veraz y de que jamás lo abandona; Jesús percibe esto último en que él hace siempre lo que le agrada. Y ante su incredulidad les remite a su exaltación: "cuando hayáis levantado al Hijo del hombre". La expresión significa primeramente la crucifixión; pero en Juan ésta se halla íntimamente unida a la resurrección. Y aquí se inserta el segundo "Yo soy" de los tres que integran este capítulo. En ese momento serán obligados por la fuerza de los acontecimientos a confesarlo como la imagen viva de Yahvé: "Entonces sabréis que Yo soy" (8,28)[21].

---

19. "*Egṓ eimi* que eimi aparece una vez en labios del ciego de nacimiento y en los de Pilato, tres veces de forma negativa en los de Juan; todas las demás menciones, en número de 33, están en labios de Jesús. De éstas, 23 llevan un atributo explícito y las otras 10 no: entre éstas, 6 sirven para identificar al locutor (4,26; 6,20; 8,23; 18,5.6.8) y 4 se presentan en estado absoluto [8,24.28.58; 13,4] (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 213).
20. Ver las distintas lecturas en la nota de la Biblia de Jerusalén.
21. "¡Precisamente en esta hora, el Padre está con Jesús y no le deja solo! Tal afirmación puede casi entenderse como una polémica de Juan contra la tradición sinóptica del abandono de Jesús en la cruz por parte de Dios (cf. Mc 15,34; Mt 27,46). Tampoco en la historia joánica de la pasión ha encontrado lugar semejante afirmación del abandono, tanto menos cuanto que Jn presenta la pasión como la historia del triunfo de Jesús. Posiblemente se responde así también a una objeción judía, según la cual la crucifixión de Jesús constituiría una prueba decisiva de que Dios había abandonado a Jesús rechazándole" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 154).

Dios, o mejor, el Padre resplandece en la existencia humana de Jesús, que finaliza entregándola al mundo en la cruz, y es entonces cuando el resplandor de la gloria alcanza su cenit: Dios se hace patente: "Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces sabréis que Yo soy" (8,28). El evangelista concluye que al verle hablar así muchos creyeron en él. Esta adhesión era poco firme, como enseguida veremos. Se trata de una vinculación más bien intelectual[22], muy parecida a la de aquellos que también le prestaron consentimiento, pero Jesús no se fiaba de ellos o, mejor, no se confiaba a ellos (2,23-25).

La religiosidad judía no proviene de Abraham (8,31-41)

31 Decía, pues, Jesús a los judíos que habían creído en él:
"Si os mantenéis en mi palabra,
seréis verdaderamente mis discípulos,
32 y conoceréis la verdad
y la verdad os hará libres."
33 Ellos le respondieron: "Nosotros somos descendencia de
Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices
tú: Os haréis libres?" 34 Jesús les respondió:
"En verdad, en verdad os digo:
todo el que comete pecado es un esclavo.
35 Y el esclavo no se queda en casa para siempre;
mientras el hijo se queda para siempre.
36 Si, pues, el Hijo os da la libertad,
seréis realmente libres.
37 Ya sé que sois descendencia de Abrahán;
pero tratáis de matarme,
porque mi palabra no prende en vosotros.
38 Yo hablo
lo que he visto junto a mi Padre;

22. "Por eso no basta dar al mensaje una adhesión intelectual, como a una verdad abstracta. Quien lo acepta teóricamente, pero no pasa a la práctica del amor al hombre, que comporta la ruptura con la situación de injusticia (8,23), no es verdadero discípulo y en realidad no conoce el mensaje de Jesús" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 414).

y vosotros hacéis
lo que habéis oído a vuestro padre."
39 Ellos le respondieron: "Nuestro padre es Abrahán." Jesús les dice:
"Si sois hijos de Abrahán,
haced las obras de Abrahán.
40 Pero tratáis de matarme,
a mí que os he dicho la verdad
que oí de Dios.
Eso no lo hizo Abrahán.
41 Vosotros hacéis las obras de vuestro padre."
Ellos le dijeron: "Nosotros no hemos nacido de la prostitución;
no tenemos más padre que a Dios."

Dice el evangelista que Jesús se dirige ahora a aquellos que habían creído en él. Se trata de una fe débil, como vimos, que quizás acentúa todavía más el versículo 31, al explicarla usando el dativo (los que habían dado su adhesión "a él"). Pero antes de proseguir, conviene clarificar la composición del auditorio al que ahora se dirige Jesús. No parece que estuviera compuesto solamente por esos que han creído en él, pues enseguida va a acusarles de querer matarlo (8,37). ¿Cómo es posible? Muchos piensan que, aunque se dirige a ellos, el grupo está compuesto también de otros que no lo aceptan. Serían los interlocutores anteriores, entre los que naturalmente se encuentran aquellos que se han acercado a su mensaje.

Pero si bien esto pudiera ser verdad, supuesto que el evangelio atiende a dos niveles: el histórico y el presente de la comunidad, no sería extraño pensar que se quiere aludir a aquellos creyentes que se adherían a Jesús, pero seguían fieles a la sinagoga. Las palabras de Jesús muestran que él y el judaísmo son irreconciliables. La doctrina de la sinagoga conduce a su eliminación[23].

23. "No podemos pensar que todo el capítulo esté dedicado a judíos creyentes en Jesucristo ya que se les acusa de querer matarlo. Sí podemos ver, al principio, unos judíos que han aceptado a Jesús como Mesías, pero no profesan toda la fe de la comunidad joánica. De ahí la insisten-

Al grupo que le acepta, le enseña que para ser su discípulo es necesario "mantenerse" en su palabra. El término mantenerse o permanecer remite a un vocablo joaneo de gran peso teológico[24]. Siempre equivale a comunicación vital con Jesús. Ser discípulo no es cualquier vinculación con él, es relacionarse desde una aceptación tal de su persona que ésta se convierta en el centro vital de la otra; de esta forma se "conoce" la verdad; es decir, se gusta, se entra en la verdad, y la verdad produce inmediatamente libertad, la libertad[25].

Ellos le objetan que son descendencia de Abraham, y, por consiguiente, se sienten libres. Piensan en el orgullo de ser el pueblo escogido y pasan por alto tantos exilios y esclavitudes. Olvidan que se puede ser hijo de Abraham y no ser libre como le sucedió a Ismael, el hijo de la esclava. Jesús reconoce su ascendencia biológica, pero les niega que espiritualmente provengan de Abraham, pues no le aceptan a él. Así se sitúa como la esperanza más profunda del judaísmo, él se siente el corazón de Abraham[26].

---

cia en el permanecer en la doctrina de Jesús para ser discípulos verdaderos. No es suficiente admitir desde el judaísmo a Jesús como Mesías. El evangelio de Juan lo presenta como Hijo de Dios, distinguiendo entre ambas cosas [cf. Jn 20,31]" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 151).

24. "Ese permanecer 'en...' es una típica expresión joánica, que aparece sobre todo en los discursos de despedida, aunque también en la primera carta de Juan. La más cercana es, sin duda, la afirmación que se encuentra en el discurso metatafórico de la verdadera vid... De modo similar ha de entenderse aquí el permanecer en la palabra de Jesús" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 160).
25. "En el fondo, pues, se identifican experiencia de salvación y experiencia de libertad. Pero si la condenación se identifica con el poder cósmico de la muerte, el creyente a través de la verdad liberadora de la palabra de Jesús experimenta que ya no puede dominarle el poder de la muerte en todas sus formas y manifestaciones" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 162).
26. "El sabe muy bien que sus interlocutores son 'estirpe de Abraham', pero su deseo escondido, contra él, basado en el hecho de no acoger su palabra y su persona, pone de manifiesto que no basta una descendencia étnica, sino que se requiere sobre todo la espiritual, la misma que Abrahán había recibido de Dios" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 229).

Y ahora el discurso joaneo se desenvuelve como un diálogo entre dos hijos: por una parte Jesús, y por otra el grupo al que se dirige. Jesús les dice que él habla lo que ha visto y oído del Padre, y ellos lo que han oído de su padre; pero éste no puede ser Abraham, pues Abraham jamás hubiera querido eliminar a Jesús, ya que era su anhelo más profundo (8,56). Ellos no tienen por padre a Abraham.

Ante estas palabras responden que no han nacido de prostitución[27]. Tienen como único padre a Dios. Con la palabra prostitución probablemente aluden a que se han mantenido fieles a la alianza; no han adorado a otros dioses. En los profetas la idolatría era denominada prostitución, adulterio, etc. A Jesús le consideran samaritano, hijo del demonio (8,48).

Sintetizamos las ideas más significativas de Jesús a este grupo: 1. El mensaje evangélico conduce a la plena libertad del hombre; 2. para que esto suceda no es suficiente con escuchar la palabra; hay que dejarse traspasar[28] por ella, permanecer en ella y dejarla germinar en toda su potencialidad (8,31.37); 3. así se entra dentro de la esfera de la verdad; y 4. finalmente, se alcanza la libertad.

La fuerza del discurso de Jesús radica en su conciencia de comunión total con Dios; al que dice que ha visto y oído. Por eso todo el que se opone a Jesús rechaza a Dios y no puede ser hijo de Abraham, pues éste era el gran amigo de Dios. Los judíos interlocutores de Jesús se han separado del verdadero judaísmo, cuyas instituciones estaban orientadas a preparar la entrada de la palabra en el mudo: "vino a los suyos, y los suyos no la recibieron" (1,11). El judaísmo que se opone a Jesús no tiene sus orígenes en Dios. ¿De dónde proviene?, ¿quién es su padre?

---

27. "El Antiguo Testamento llamaba desde los profetas (Os 1,2; Ez 16,44) prostitución a la infidelidad a Yahvé, que era como el esposo del pueblo. Por esto aseguran también que Dios es su padre" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 153).
28. "Al decir 'mi palabra no penetra en vosotros', Jesús revela una actitud interior contraria a la que caracterizó a Abrahán" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura* II, 226).

Homicidio y mentira, frutos del diablo (8,42-51)

42 Jesús les respondió:
"Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí,
porque yo he salido y vengo de Dios;
no he venido por mi cuenta,
sino que él me ha enviado.
43 ¿Por qué no reconocéis mi lenguaje?
Porque no podéis escuchar mi palabra.
44 Vosotros sois de vuestro padre el diablo
y queréis cumplir los deseos de vuestro padre.
Éste era homicida desde el principio,
y no se mantuvo en la verdad,
porque no hay verdad en él;
cuando dice la mentira,
dice lo que le sale de dentro,
porque es mentiroso y padre de la mentira.
45 Pero a mí, como os digo la verdad,
no me creéis.
46 ¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador?
Si digo la verdad,
¿por qué no me creéis?
47 El que es de Dios,
escucha las palabras de Dios;
vosotros no las escucháis,
porque no sois de Dios."
48 Los judíos le respondieron: "¿No decimos, con razón, que
eres samaritano y que tienes un demonio?" 49 Respondió Jesús:
"Yo no tengo un demonio;
sino que honro a mi Padre,
y vosotros me deshonráis a mí.
50 Pero yo no busco mi gloria;
ya hay quien la busca y juzga.
51 En verdad, en verdad os digo:
si alguno guarda mi palabra,
no verá la muerte jamás."

Las notas distintivas de Dios son la verdad y el amor. Quien proviene del Padre acoge a Jesús, como la verdad de Dios que

se expresa en sus palabras y obras, y le ama. Los judíos, en cambio, al no aceptar su mensaje y desear eliminarlo muestran que tienen por padre al diablo, que es por naturaleza mentiroso y asesino, porque al comienzo de la creación mintió y sembró de muerte el Paraíso[29]. Por el contrario, Jesús dice siempre la verdad y nadie podrá jamás demostrarle que es infiel a Dios. La raíz de estas afirmaciones de Jesús se sustenta en dos cosas: en su conciencia de comunión, como ya hemos dicho, y en la entrega desinteresada a los demás (8,50).

Los judíos no tienen otra respuesta que acusarlo de endemoniado y hereje[30], "samaritano"[31] (8,48). Jesús sigue argumentando que el que proviene de Dios necesariamente ha de escuchar su palabra: acude a la sintonía interior que se produce en el hombre de conciencia recta, como ya ha hecho en otras ocasiones. La transparencia de conciencia deja al hombre abierto a Dios y a Jesús, que es su expresión humana[32].

En este contexto de incredulidad y polémica, Jesús va a hacer su gran afirmación, que proviene de la conciencia que tiene de Enviado y de su unidad con el Padre: "En verdad, en verdad os digo: si alguno guarda mi palabra, no verá la muerte jamás" (8,51).

---

29. Sobre una posible alusión de que los judíos son hijos de Caín, hijo natural del diablo, cf. R. E. BROWN, *El Evangelio,* I-XII, 597-598. En este caso la discusión evangélica adquiriría una tensión mayor; los judíos no habían recibido el impulso creyente de Abraham, de otro modo aceptarían a Abraham, que se regocijó con el día de Cristo.
30. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 225[6].
31. “Los judíos consideraban a los samaritanos como cismáticos y gente abominable, con práctica de artes mágicas (cf. Act 8,9-11). El libro del Eclesiástico los tiene como el prototipo de la impiedad (Eclo 50,28). Llamarlo, pues, samaritano, era llamarlo impío, cismático; un hombre que no servía al verdadero Dios” (M. DE TUYA, *Evangelio*, Vb, 464).
32. “Para Juan no existe ya el muro de separación entre judaísmo y gentilidad; para él la línea de separación entre los hombres discurre entre aquellos que proceden de Dios y escuchan la voz de su revelador, y aquellos otros que se cierran en banda a la llamada divina” (R. SCHNACKENBURG, *EL Evangelio*, II, 289).

Recordemos que los términos: "en verdad, en verdad os digo", siempre suponen una afirmación incontrovertible, de valor absoluto. Sólo desde la convicción total de que su palabra es la de Dios, Jesús puede hacer tales aseveraciones. Quien se empapa de su palabra y hace de ella su norma de vida, rompe la máquina de la muerte. Podemos decir que el evangelio de Juan desde sus comienzos caminaba hasta este momento, en que proclama la promesa más confortadora que puede escuchar el hombre: el que se adhiere a Jesús, no muere[33].

Jesús, superior a Abraham (8,52-59)

52 Le dijeron los judíos: "Ahora estamos seguros de que tienes un demonio. Abrahán murió, y también los profetas; y tú dices:
'Si alguno guarda mi palabra,
no probará la muerte jamás.'
53 ¿Eres tú acaso más grande que nuestro padre Abrahán, que murió? También los profetas murieron. ¿Por quién te tienes a
ti mismo?" 54 Jesús respondió:
"Si yo me glorificara a mí mismo,
mi gloria no valdría nada;
es mi Padre quien me glorifica,
de quien vosotros decís: 'Él es nuestro Dios',
55 y sin embargo no le conocéis,
yo sí que le conozco,
y si dijera que no le conozco,
sería un mentiroso como vosotros.
Pero yo le conozco, y guardo su palabra.
56 Vuestro padre Abrahán se regocijó

---

33. "Yo soy... es la afirmación de un ser que domina el tiempo. Y este Ser se define enteramente con estas dos palabras: 'Resurrección' y 'Vida'. Estas palabras se hacen eco del Verbo creador, del acto creador. Poseen la dimensión, el aliento y el poder. Anuncian el triunfo último de la vida sobre la muerte. Son en sí mismas, la Buena Nueva. Con ellas, la vida, liberada de su horizonte de muerte encuentran su impulso primero, su plenitud de sentido. Todo vuelve a ser posible" (E. LECLERC, *El maestro del deseo. Una lectura del evangelio de Juan*, Madrid, PPC, 1999, 128).

pensando en ver mi Día;
lo vio y se alegró."
57 Entonces los judíos le dijeron: "¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?" 58 Jesús les respondió:
"En verdad, en verdad os digo:
antes de que Abrahán existiera,
Yo Soy."
59 Entonces tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del Templo.

El capítulo se iniciaba con la proclamación de Jesús como luz del mundo; y finalizará con la afirmación de Jesús, confesando su superioridad sobre Abraham, porque antes de que Abraham llegara a la existencia, él ya existía. El texto evangélico expresa esta distancia con gran contundencia: "Antes de que Abraham existiera, Yo soy". Es el tercer "yo soy" de este capítulo. También aquí como en el prólogo se utilizan dos verbos distintos para hablar de la existencia de las cosas, en este caso de Abraham y de Cristo: "antes de que Abraham *llegara a la existencia, Yo soy*".

La comparación entre Jesús y Abraham viene propuesta por los mismos judíos, al afirmar Jesús que quien le presta su adhesión se libra de la muerte. ¿Cómo es posible esto? Los profetas murieron y el mismo Abraham murió[34]. Era evidente que con tal afirmación Jesús se proclamaba superior a Abraham. Jesús no quiere que esto quede afirmado de un modo implícito, y lo dirá claramente. Abraham se llenó de alegría al contemplar el día de Cristo.

El versículo 56 está lleno de densidad teológica: "Vuestro padre Abraham se regocijó pensando en ver mi Día; lo vio y

---

34. "Sin embargo, para el evangelista, estas afirmaciones en labios de los enemigos de Jesús son también un reconocimiento implícito del misterio real que envuelve a la figura del profeta y que ellos –¡ironía del destino!– proclaman, aun sin querer reconocerlo. Se ha dicho así la gran verdad sobre el Nazareno: él es superior a Abrahán y a los profetas" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 232).

se alegró". Aunque el versículo ha suscitado numerosas interpretaciones acerca de cuál es el día de Cristo y cuándo y de qué modo lo vio Abraham, es claro que se afirma que el sentido de Abraham es Jesús; él, la raíz de su esperanza y ésta su único gozo[35]. Nótese como Jesús llama a Abraham padre de los judíos (vuestro padre Abraham), y a Dios, Padre suyo. El texto elude llamar a Dios Padre de los judíos: "Es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: 'Él es nuestro Dios' y, sin embargo, no le conocéis, yo sí que le conozco" (54-55). Una vez más Jesús remite a su persona como lugar de la expresión de Dios. Todo conocimiento de Dios, que no coincida con ella, es falso.

El capítulo termina con la afirmación de Jesús que se sitúa dentro de la esfera de la divinidad, anterior al proceso histórico que abre Abraham. Al utilizar la famosa frase "Yo soy"[36] para hacer esta proclamación, parece que Jesús quiere darle categoría de trascendencia. Así lo entendieron los judíos, que inmediatamente cogieron piedras para lapidarlo. Castigo que sólo se aplicaba a los blasfemos. Entonces Jesús se ocultó y

35. "No se sabe con toda certeza a qué Escritura o tradición alude Jesús cuando dice que Abrahán se regocijó pensando ver el día del Mesías. Ante la promesa divina, Abrahán rió; 'Abrahán cayó rostro en tierra y se echó a reír' (Gén 17,17). Los comentaristas antiguos judíos no interpretan nunca esta risa como duda. El Targum de Onquelos dice en ese lugar: 'Cayó Abrahán sobre su faz y se alegró'. El libro de los Jubileos 15,17, del siglo II antes de Cristo, dice: 'Abrahán cayó de bruces, se regocijó'. Jesús pensaría en una traducción o comentario para nosotros ignorado donde Abrahán prevea el cumplimiento de la promesa de Gén 12, 1-3 y que se cumple con el Mesías Jesús" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 156).

36. "Con la revelación de su nombre quería Yahveh manifestar a su pueblo elegido de Israel no su ser metafísico, sino su constancia y lealtad, asegurándole su ayuda y su protección (cf. Éx 3,6.13.15ss). De este modo, al apropiarse Jesús la sentencia divina resuena también la invitación a escucharle como aquel en quien se les acerca el Dios de los patriarcas, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, para cumplir sus promesas salvadoras... La alusión indirecta a Éx 3,14, explica perfectamente la reacción de los judíos, que interpretan la frase de Jesús como una blasfemia contra Dios y cogen piedras para lapidarle como blasfemo" (R. SCHNACKENBURG, *El evangelio*, II, 298).

salió[37] del templo. Estos dos términos "ocultarse" y "salir" posiblemente en la mente del evangelista revistan un doble significado: el natural y obvio; también la incapacidad de los judíos para descubrirlo, y el abandono por parte de Jesús de la institución central del judaísmo, que ha renunciado a su sentido más profundo: sorprender la llegada de las promesas en la persona de Jesús.

37. ¿No habría aquí una alusión a la Gloria que un día también abandonó el templo?; cf. Ez 10,4.18; 11,23; cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 428.

CAPÍTULO 9

EL CIEGO DE NACIMIENTO O LA CREACIÓN DEL HOMBRE NUEVO

El milagro del ciego de nacimiento expresa de forma dramática cómo Jesús hace brillar la luz en unos ojos que nunca la habían visto[1]. Como pasaje literario constituye una pequeña obra de teatro, muy del estilo de Juan, llena de densidad teológica[2]. Los personajes se identifican plenamente con sus

1. El ciego representa el proceso que Jesús está siguiendo en la regeneración de Israel. Retoma en un personaje concreto el éxodo que viene obligándosele a Israel desde el capítulo quinto. Es Nicodemo que debe nacer de nuevo o de lo alto y abrirse a una nueva luz. "Por otra parte, en el episodio del ciego se encuentra con gran frecuencia el verbo 'nacer' (9,2.19.20.32. 34; 9,1: de nacimiento); esto lo pone en relación con Nicodemo, donde también se acumula el empleo de este verbo (3,3.4 [bis].7.8). De hecho la curación del ciego es la explicación del nacimiento por el Espíritu (3,6)... Habiendo vivido desde siempre en el ámbito de la tiniebla (9,1: ciego de nacimiento), que le ha impedido ver la luz de la vida (1,5), este hombre no ha sabido nunca lo que puede y debe ser el hombre según el proyecto creador (1,4: [*el proyecto*] *contenía vida;* no habiendo tenido nunca experiencia de la luz-vida, ni siquiera aspira a salir de su ceguera: Jesús ha de tomar la iniciativa mostrándole el designio de Dios [9,6: su barro]" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio,* 431).
2. Sobre el sentido de la perícopa en el conjunto del evangelio de Juan hago mías las palabras de G. Zevini: "Es considerada por algunos exegetas como una catequesis bautismal en la línea interpretativa de los Padres (Cullmann, Hoskyns, Corell, Stanley, Niewalda, Brown...); por otros es considerada como una catequesis cristológica (Michaelis, Schnackenburg, Strathmann, Mollat, Barret, Bultmann, Panimolle, Sabugal...). Por nuestra parte, nos inclinamos a considerarla en su origen como una catequesis cristológica de sabor apologético, frente a la oposición de la sinagoga del siglo I, catequesis que fue teniendo una utilización ideal para los que se preparaban para la recepción del bautismo" (*Evangelio,* 235).

papeles respectivos. No nos resistimos a transcribir unas palabras de Brown: "La estructura interna del relato muestra una consumada maestría artística; ningún otro relato evangélico aparece tan perfectamente trabado. Tenemos aquí una muestra inmejorable de la habilidad dramática de Juan"[3]. Bajo la imagen de un ciego de nacimiento que recobra la vista se esconde la de alguien que desde la increencia en Jesús consigue alcanzar no sólo los umbrales de la fe, sino también su altura más encumbrada. El ciego termina haciendo una confesión plena en Jesús: "Creo, Señor. Y se postró ante él" (38)[4].

Como en otras ocasiones Juan adorna la narración con una serie escalonada de títulos cristológicos, que nos permiten introducirnos en la hondura de Jesús de manos del ciego. Éste, a medida que va recobrando la vista, se convierte en un guía. En este caso le ofrenda al Señor siete títulos. El sexto se lo presta el mismo Señor y luego lo hace suyo. He aquí los títulos: 1. "Ese hombre" (v. 11); 2. "Que se llama Jesús" (v. 11); 3."Que es un profeta" (v. 17). 4. "Cristo" (v. 22); 5. "Hijo del hombre" (v. 35); 6. "El que está hablando contigo" (v. 37); 7. "Señor" (v. 38). Los siete títulos representan el conocimiento pleno de Jesús por parte del ciego. Sólo de este modo Jesús puede ser la luz; el que ilumina en plenitud el camino del hombre.

En el evangelio de Juan sólo aparece un ciego, mientras que los sinópticos hablan de varios. Como siempre el cuarto evangelio domina el arte de la concentración. En un sólo personaje y en una sola narración ha condensado las enseñanzas de los otros[5].

Parece que este ciego de Juan hay que situarlo en la línea de los ciegos de Jericó de los sinópticos y de su sentido teo-

---

3. R. E. BROWN, *El Evangelio* I-XII*,* 621.
4. "¿Hasta dónde llegó en aquel ciego la 'luz' de la revelación de Dios? Es secreto de Dios. Mas no parece –dado el proceso histórico con que Cristo lo hizo– que vislumbrase la divinidad de Cristo" (M. DE TUYA, *Evangelios*, Vb, 477).
5. Sobre las diversas opiniones al respecto, cf. S. A. PANIMOLLE, *Tradición y redacción en Jn 1-12*, en *Problemas*, 289-290.

lógico[6]. La significación más plausible me parece la siguiente: según Marcos (10,46-52), al atravesar Jesús Jericó, sin detenerse en ella, en dirección a Jerusalén donde se va a consumar su Pasión, a la salida, estaba un ciego sentado junto al camino. Gritaba pidiendo a Jesús compasión, en contra de la opinión de muchos que le exigían callar. Una vez que Jesús le manda llamar, arroja el manto, da un brinco y se pone junto a él. Y curado de su ceguera, "le seguía por[7] el camino" (Mc 10,52).

No es el momento de hacer una exégesis exhaustiva de todo el pasaje. Pero indudablemente esta curación del ciego tal como se halla en la tradición evangélica dice ya más relación a la luz de la fe que a la ceguera de los ojos carnales. Ciertamente, el análisis histórico-crítico de los evangelios ha concluido con la afirmación de que es seguro científicamente que Jesús realizó curaciones de determinadas enfermedades. Pero esto no niega que en ese soporte real los evangelistas hayan contemplado otra curación mayor: la ceguera del espíritu, de la que hablan los profetas.

En Marcos, pues, el ciego de Jericó[8] es la figura representativa de los discípulos a quienes Jesús quiere conducir a su "camino", mientras ellos se niegan a entrar. La última resistencia se halla en los hijos del Zebedeo que, en un pasaje inmediato al que Jesús propone el desprendimiento y el servicio, se atreven a pedirle los primeros puestos en el nuevo Reino (Mc 10,35-40). Este ciego que se encontraba a las afueras de Jericó ha renunciado ya a la mundanidad. No se olvide que Jericó era la ciudad del "confort". Su clima y su situación la hacían especialmente apta para el descanso y el disfrute de la vida. En la mente del evangelista significa las alegrías de este mundo, en cuanto

6. "Por tanto, parece verosímil que el cuarto evangelista haya recogido una tradición independiente que muestra el terreno común y las convergencias de los relatos evangélicos" (S. A. PANIMOLLE, *Tradición y redacción en Jn 1-12*, en *Problemas,* 289).
7. El texto griego dice "en" el camino, no "por" el camino: ἐν τῇ ὁδῷ.
8. S. CASTRO, "El sorprendente Jesús de Marcos": *Revista de espiritualidad* 47 (1988) 59.

algo a lo que el hombre aspira como proyecto de existencia. Jesús apenas si se detiene en ella y el ciego ya la ha abandonado. Pero el evangelista señala que el ciego todavía no había encontrado el camino de Jesús, se hallaba "junto al camino".

En esta narración de Marcos el ciego simboliza el primer paso que exige el discipulado: renuncia a la mundanidad[9], cosa que no puede lograr por sus propias fuerzas; por eso el ciego grita y pide el auxilio de Jesús, no haciendo caso de la opinión de la gente. Hay que salir de lo mundanal; nos vienen a la mente la salida de Abraham y el éxodo; ambas cosas ahora se interiorizan y asumen en categorías de existencia. En el caso de Abraham, es Dios quien le infunde la fe en virtud de la cual queda justificado, en el caso del ciego, es Jesús quien llena sus ojos de luz, por cuya iluminación el ciego entra inmediatamente en el camino: "y le seguía por el camino" (Mc 10,52).

Mateo en un contexto similar, pero adoptando las categorías que le son propias, habla no de un ciego, sino de dos (20,29-34). Da la impresión de que ambos están representados en la narración al modo de un coro: hablan al unísono y, una vez curados, juntos le siguen. Mateo ya no piensa en el seguimiento individual –que supone– sino en el de la comunidad. Mateo ha leído el texto de Marcos en un segundo nivel. Ha puesto sociedad en donde Marcos sólo veía individuo.

Lucas (18,35-43), por su parte, realiza una modificación curiosa. Se trata como en el caso de Marcos de un único ciego, pero éste no se encuentra a la salida de Jericó como el de Marcos o los dos de Mateo, sino a la entrada (18,35). Jesús lo cura y una vez realizado el milagro, Lucas tiene interés en hacernos saber que Jesús no atraviesa deprisa Jericó, sino que lo hace lentamente; allí se encuentra con Zaqueo, quien responde a su llamada de conversión. Lucas contempla el ciego

9. "Bartimeo, el ciego que vio a Jesús y le siguió sin dudar es el prototipo del seguidor perfecto, que sin haber visto nunca a Jesús, oye que pasa por su vera, es llamado por los otros seguidores, se encara personalmente con el Cristo y termina uniéndose a la comitiva que sube a Jerusalén" (J. PIKAZA y F. LA CALLE; *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1975, 86).

desde otra perspectiva teológica. El ciego, una vez curado, acompaña a Jesús en su misión; es un misionero.

¿Qué pensar del ciego de Juan? Se halla en Jerusalén, cerca del templo, no en Jericó. Juan ha interiorizado la problemática. Ya no se habla de camino ni tampoco se trata de seguimiento propiamente dicho, sino de adhesión a la persona de Jesús y su misterio, como se manifiesta en los diversos títulos que le da. ¿Pretenderá Juan presentar a su ciego en un marco superior al de los otros evangelistas? Los siete títulos que envuelven la narración dan a entender que el ciego, al ser tocado o, mejor, ungido por el barro amasado con la saliva de Jesús, se siente recreado y orientado plenamente a él; es como si algo de Jesús, –el barro vitalizado con su saliva– le hubiera transformado en él. La palabra unción, que ya en el versículo sexto ponen algunos códices de gran solvencia, parece suponer que el evangelista está pensando en el bautismo, por el que el hombre renace a una nueva realidad en virtud de la comunión o unión con Jesús. Quizás se denote este parecido con Jesús cuando al interrogante de la gente él no dude en confesarse "yo soy"[10].

Esto se corrobora si tenemos en cuenta que la recuperación de la visión sólo tiene lugar cuando el enfermo por indicación de Jesús se lava en la piscina de Siloé, que el evangelista traduce por "enviado"[11]. ¿No estaría simbolizando la piscina el agua que un día brotará del costado de Cristo? (19,34; cf. 7,37-39). El ciego se ha lavado en Cristo. Fue ungido de Cristo –barro amasado con saliva– y se lavó en Cristo. Experiencia del Espíritu y del bautismo. Gran número de Padres y comentadores modernos reconocen explícitamente que en algunos momentos de la narración se halla presente la tradición de la práctica bautismal de la Iglesia[12].

10. Generalmente, los autores no descubren en esta aseveración ningún elemento teológico, pero parece impensable que el evangelista, que con tanto esmero ha cuidado los “Yo soy” de Jesús, pueda fácilmente pasar por alto algo similar en boca del ciego.

11. En realidad, el término hebreo significa "enviante". Juan se sirve aquí de un método derásico para realizar el cambio.

12. Cf. R. FABRIS, *Giovanni,* 54[77].

Los ciegos mencionados representarían los diversos estadios de comprensión de la persona de Jesús: el de Marcos nos hablaría de la primera renuncia que implica el seguimiento: dejarlo todo y quedarse con lo absoluto de Jesús: el de Mateo expresaría eso mismo, pero realizado en comunidad; Lucas por su parte, nos presenta el tercer estadio; quien tiene la experiencia de conversión y la comunitaria, ya puede predicar al Señor, es el misionero. Juan nos habla de la experiencia suprema. Quien ha realizado el recorrido de los tres estadios precedentes, está capacitado para la experiencia profunda de Jesús; estaríamos en la percepción suprema del misterio, la mística[13].

"Y la luz fue hecha" (9,1-7)

[1] Vio, al pasar, a un hombre ciego de nacimiento. [2] Y le preguntaron sus discípulos: "Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?" [3] Respondió Jesús: "Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios.

[4] "Tenemos que trabajar en las obras del que me ha enviado
mientras es de día;
llega la noche, cuando nadie puede trabajar.
[5] Mientras estoy en el mundo,
soy luz del mundo."

[6] Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva, y untó con el barro los ojos del ciego [7] y le dijo: "Vete, lávate en la piscina de Siloé" (que quiere decir Enviado). Él fue, se lavó y volvió ya viendo.

La narración comienza con la expresión "vio al pasar"[14]. ¿Qué sentido pueden tener estas palabras aquí? ¿Una forma

13. Esto es válido con independencia de la opinión que se mantenga acerca de la relación existente entre la narración joanea o la sinóptica. Escribe C. H. DODD: "Si esto es así, todo el relato (excluyendo por el momento el breve diálogo insertado en él: vv. 2-5) está vaciado en un molde tradicional. No imita directamente ninguna perícopa particular de los evangelios sinópticos. Pero combina de un modo peculiar motivos que aparecen en diversas perícopas" (*La tradición*, 192).

literaria para dar paso a otra acción? o significan más bien que el ciego se encontraba junto al templo, con lo que se pretendería mostrar la vaciedad y carencia de sentido salvífico de éste[15]. Pronto se nos dirá que el ciego se sentaba a mendigar (9,8). Sin prescindir de este último sentido, muy probablemente Juan está pensando en que Jesús continúa caminando, llevando adelante su éxodo. ¿El ver de Jesús no haría relación a Ex 3,7: "He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores"?

Un hombre junto al templo, pidiendo limosna, es la expresión más viva de la situación en que han dejado los dirigentes de Israel a sus gentes. Han creado un pueblo inválido, que no puede moverse ni orientarse por sí mismo. Es el Israel verdadero, el que va a acoger a Jesús, el que viene a Jesús porque es atraído por el Padre, son "los que habitan en tinieblas y sombras de muerte" (Lc 1,79), que no son responsables de su situación, ni sus padres (9,2). Dios ha permitido esta opresión para manifestar aquí su gloria.

En el núcleo histórico original la pregunta de los discípulos se debe a la creencia popular, atestiguada en parte en el A.T., la tradición rabínica y los esenios, sobre la vinculación de la enfermedad con el pecado personal o de los padres. Pero la redacción evangélica está pensando en la enfermedad moral que aqueja al resto fiel, ése que obra la verdad, y por ello, en expresión de Jesús "va a la luz" (3,21). "Ni el pecó ni sus padres" (9,2).

Mientras Jesús está en el mundo es su luz[16]; es el tiempo de trabajar, es decir, de realizar la obra o proyecto de Dios. El plu-

---

14. "*Al pasar*. Esta expresión descriptiva no aparece en Juan más que en este pasaje, pero es un forma frecuente de introducir una escena en los sinópticos: Mc 1,16; 2,14; Mt 9,27" (R. Brown, *El Evangelio*, 614).
15. Cf. H. Van Den Bussche, *El Evangelio*, 398-399.
16. "El simbolismo de la luz sirve para la autopresentación sapiencial invitatoria de 8,12 (notar la relación con la vida y el aspecto dinámico de 'caminar'). El milagro de la curación del ciego de nacimiento es todo él un gran signo en el que se representa un múltiple simbolismo (la luz del día-Cristo, 9,5, la luz como juicio, 9,39 y las tinieblas como condenación,

ral[17] que aquí utiliza Jesús (v. 4) significa que asocia a sus discípulos a su propia obra. A medida que se acerca su muerte, siente con más urgencia la necesidad de llevar adelante su misión (cf. 11,9-10).

Para curar al ciego, Jesús hace barro con su saliva escupiendo en la tierra. La alusión a la creación del hombre es patente[18]. La insistente mención del barro así como la del verbo ungir[19] dejan insinuada su referencia al bautismo[20]. El versículo sexto está lleno de densidad. La luz se inclina a la tierra para hacer al nuevo hombre. El agua con que lo amasa es su saliva. La saliva expresa lo más íntimo de la persona (espíritu). El barro[21] amasado con saliva es una prolongación de la realidad de Cristo (ungido).

Con esa masa unge (cristifica, no se olvide que Cristo significa ungido)[22] los ojos del ciego. Pero esto no es suficiente para

---

9,41). El tiempo del ministerio es el día (9,4-5). La noche es la imposibilidad de obrar" (D. Muñoz León, *Predicación*, 244).

17. Es la lectura mejor atestiguada, apoyada por los dos papiros Bodmer, que luego armonizan la segunda parte de la sentencia que debe leerse en este caso en singular: "Tenemos que trabajar en las obras del que me ha enviado" (v. 4).
18. En el hacer barro parece que hay una alusión clara a Yahvé que modeló así al hombre, cf. Jb 10,9; Is 64,7; cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio,* 436).
19. "Lo untó" o "ungió" *(epichriein);* es la lectura griega mejor atestiguada... Algunos investigadores, Barrett entre ellos, sospechan que este término se tomó del v. 11 y prefieren la lectura del códice Vaticano: "puso barro sobre los ojos del hombre" (epitithenai). Sin embargo, es posible que esta lectura se tomara del v. 15 (R. E. Brown, *Evangelio*, 615).
20. Ireneo, Tertuliano, Agustín, Ambrosio y Juan Crisóstomo entre los antiguos, E. C. Hoskins, O. Culmann, F. M. Braun, M. E. Boismard y A. Lamouille, B. Lindars, J. N. Sandres, R. E. Brown, E. Schwank, J. Barreto y S. A. Panimolle hallan en el texto referencias implícitas o explícitas al bautismo; cf. R. Fabris, *Giovanni*, 5477.
21. J. Mateos y J. Barreto defienden con argumentos filológicos que hay que traducir "le untó su barro en los ojos"; poniendo énfasis en el "su" (*El Evangelio*, 432).
22. "Lavó los ojos en aquella piscina que quiere decir enviado, es decir, fue bautizado en Cristo. Pues sí, cuando en cierto modo le bautizó en sí mismo, entonces le iluminó" (San Agustín, *Tratados*, XIV, 44,2).

que el ciego vea, ha de ir a lavarse a la piscina de Siloé, que el evangelista traduce por Enviado. Tiene que aceptar también el bautismo; es necesario un acto público y social. Al hablar del diálogo de Jesús con Nicodemo recordábamos allí que el agua significaba la realidad del A.T. El Espíritu es quien vivificaba toda esa realidad. El ciego tiene que lavarse en la piscina de Siloé, de donde se toma el agua en la fiesta de los tabernáculos°. Allí precisamente hizo Jesús su gran revelación sobre los torrentes de agua viva que un día brotarían de los creyentes. Bañándose el ciego allí, recordaba que su adhesión a Jesús implicaba también su adhesión a lo más puro de Israel[23], que estaba orientado a Jesús: el agua de Siloé a los torrentes de agua viva del seno de Cristo. Éste no viene a destruir el verdadero Israel, sino a darlo sentido. El evangelista tiene siempre sumo cuidado en evitar la sospecha de que la fe en Jesús suponga una ruptura con la revelación del A.T. La ruptura se realiza, pero es con el judaísmo fariseo, con el que preferentemente polemiza Juan.

El ciego, una vez lavado, volvió ya viendo. El ciego es un iluminado. Recuérdese cómo en el N.T. se usa este término para hablar de los bautizados; nuevo hombre, personalidad escatológica, en el que se cumplen las promesas de los profetas, sobre todo las referidas a la nueva alianza: agua y espíritu. Queda abierto a la revelación. Al final veremos cómo hace las confesiones supremas sin esfuerzo; su intensa adhesión a Jesús le permite aceptar sin resistencia alguna su palabra.

Ese hombre llamado Jesús (9,8-12)

> 6 Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva, y untó con el barro los ojos del ciego 7 y le dijo: “Vete, lávate en la piscina de Siloé” (que quiere decir Enviado). Él fue, se lavó y volvió ya viendo.

23. “Según el rito de la fiesta de las Tiendas que tenía un sentido mesiánico, una procesión solemne venía a sacar agua de este único depósito de la ciudad, se honraba así a la dinastía davídica a la que había llegado a simbolizar” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 267).

> [8] Los vecinos y los que solían verle antes, pues era mendigo, decían: "¿No es éste el que se sentaba para mendigar?" [9] Unos decían: "Es él". "No, decían otros, sino que es uno que se le parece." Pero él decía: "Soy yo." [10] Le dijeron entonces: "¿Cómo, pues, se te han abierto los ojos?" [11] Él respondió: "Ese hombre que se llama Jesús, hizo barro, me untó los ojos y me dijo: 'Vete a Siloé y lávate.' Yo fui, me lavé y vi." [12] Ellos le dijeron: "¿Dónde está ése?" Él respondió: "No lo sé."

Los vecinos y quienes conocían al ciego no le denominan con este nombre, sino que se fijan más bien en su condición de pobre, "el que se sentaba para mendigar"[24]. Era un ser incapaz de valerse en la vida por sí mismo; imposibilitado para la iniciativa personal. No era un hombre. Para los ojos de Jesús, en cambio, sí era un hombre, pues " vio al pasar a un hombre ciego de nacimiento" (9,1). Jesús lo reconoce como hombre y el ciego denomina a Jesús "ese hombre". Esta referencia a la palabra hombre y otras que saldrán en el relato apoyan cuanto venimos diciendo: que Juan está pensando en el nuevo hombre, que Jesús está significando en sus actuaciones con el ciego.

Al contemplar al ciego curado muchos dudaban que fuera el mismo. El hombre nuevo, el nacido del Espíritu, es el mismo hombre anterior, pero parece otro; ha alcanzado su dimensión plena; ha logrado extraer todas sus potencialidades. Por otra parte, sólo la plenitud del Espíritu dota al hombre de la verdadera identidad. Por eso el ciego responderá a estas dudas: "yo soy"[25]. Término preferido por Juan para expresar la realidad de Jesús en su máxima intensidad. El ciego es otro "Yo soy", porque ha sido ungido de Jesús (barro y saliva).

El evangelista está muy interesado en responder a la pregunta por el modo de la recuperación de la vista. Va a usar la respuesta a modo de "ritornello": "Ese hombre, que se llama Jesús, hizo

24. "Parece sobre todo que Marcos tiene elementos tradicionales muy cercanos al relato del ciego de nacimiento del cuarto evangelio, como el *estar sentado pidiendo limosna* y el uso de la *saliva*" (G. Zevini, *Evangelio*, 236).

barro, me untó los ojos y me dijo: Vete a Siloé y lávate. Yo fui, me lavé y vi" (9,11). Esta fórmula se repetirá otra vez, más abreviada, pero conservando sus elementos esenciales. Llama la atención el que en ningún caso el ciego mencione la saliva. Para algunos autores esto sería signo de que Juan no está pensando, al relatar el milagro, en el bautismo. No se menciona la saliva, porque el ciego sólo tiene conocimiento del barro; era ciego cuando Jesús lo hizo. En cambio, sí la señala el evangelista, que descubre a sus lectores la causa de que aquel barro tuviera tal actividad, y también alude a ella para insinuar las similitudes de Jesús con Yahvé, al crear al hombre. Por otra parte, se da todo un proceso de crecimiento en el misterio de Cristo por parte del ciego, hasta llegar a proclamar los títulos cristológicos más exclusivos.

El ex-ciego está dando razón en alto del misterio de iluminación que se está efectuando en su interior. Va haciendo un reconocimiento de Jesús de menos a más. En todo el relato se nota un proceso interno de ascenso; en los últimos estadios es el mismo Señor en persona el que le ayuda a adherirse plenamente a nuevas revelaciones: "¿Tú crees en el Hijo del hombre?"[26]. Él respondió: "Y quién es, Señor, para que crea en él?". Jesús le dijo: "Le has visto; el que está hablando contigo, ése es". Él entonces dijo: "Creo, Señor" (35-38).

El ex-ciego ignora dónde ha ido Jesús; porque al regresar de Siloé viendo, Jesús ha desaparecido. El evangelista ha organizado magistralmente el relato. El ex-ciego es un iluminado, es otro

25. La BJ traduce inexplicablemente “soy yo”. Creo que hay que acudir aquí al hecho de la ironía joánica. Indudablemente el "Yo soy" siempre tiene en Juan un contenido religioso profundo; cf. C. K. BARRETT, *The Gospel,* 297. No dudo en transcribir en este sentido una nota muy interesante de X. LÉON-DUFOUR, haciéndose eco de algunos autores que sospechan que debajo de esa afirmación del ciego se encierra un gran contenido teológico: "Así G. Soares-Prabhu, en *Das johev in indischer Deutung*, Freiburg, 1984, 142-156, apoyándose en J. Marsh, *Saint John*, Harmondsworth 1968, 7. opina que la mentalidad hindú está más capacitada que la actitud europea para trascender la relación *yo-tú*, hasta el punto de que sólo subsista el Yo, en este caso el de Cristo" (*Lectura,* 268).

26. Algunos códices de menor solvencia leen “Hijo de Dios”. La crítica literaria y el contexto favorecen nuestra lectura.

Cristo, él se sabrá defender. Efectivamente, va a confundir a los maestros judíos, haciéndoles ver el misterio de ese hombre, que, por todo cuanto ha hecho con él, tiene que venir de Dios. Es su enviado. Una vez hecha esta confesión, que se deducía del suceso y que muestra su adhesión incondicional a la persona de Jesús, éste le revela, como hemos visto, nuevas dimensiones, a las que él se vincula con la proclamación del título de Señor, adorándolo. ¿Estaría pensando Juan en el proceso seguido por muchos judíos que primero se adherían a Jesús como hombre de Dios, profeta y enviado, pero a quienes la comunidad joánica les exigía una confesión más profunda; confesión que, finalmente, realizaban bajo la fuerza del Espíritu? Se cumplían así las palabras de Jesús: "Al que venga a mi, no lo echaré fuera" (6,37).

Jesús es un profeta (9,13-17)

13 Lo llevan a los fariseos al que antes era ciego. 14 Era sábado
el día en que Jesús hizo barro y le abrió los ojos. 15 Los farise-
os a su vez le preguntaron cómo había recobrado la vista. Él les
dijo: "Me puso barro sobre los ojos, me lavé y veo." 16 Algunos
fariseos decían: "Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado." Otros decían: "Pero, ¿cómo puede un pecador realizar semejantes signos?" Y había disensión entre ellos. 17
Entonces le dicen otra vez al ciego: "¿Y tú qué dices de él, ya que te ha abierto los ojos?" Él respondió: "Que es un profeta."

Ahora nos descubre el evangelista que era sábado[27], día de precepto, aquél en que hizo Jesús barro. Esto precisamente según

27. Nos encontramos aquí con la tradición sinóptica del sábado, pero quizás Juan quiera profundizar más. Jesús creó al nuevo hombre en sábado. No olvidemos que del sábado en que murió Jesús y en el que difundió la sangre y el agua el evangelista afirmará expresamente, como ya hemos recordado, que era un día muy solemne (19,31). En el episodio del paralítico también se recordará que Jesús trabajaba en sábado (5,17). Estas curaciones eran presagios de la gran curación o, mejor, creación del hombre. Por eso, la frase "os irritáis contra mí porque he curado a un hombre entero en sábado" ha de ser indudablemente ambigua. Preferimos la traducción de esa frase tal como la hacía la Biblia de Jerusalén en ediciones anteriores.

las prescripciones rabínicas quebrantaba las leyes del descanso de ese día. El que fuera ciego es conducido ante los fariseos. En respuesta a la pregunta sobre el suceso se limita a expresar con el menor número de palabras cuanto hizo Jesús. No dirá que le ungió con barro, sino que le puso barro, como si los fariseos sólo se interesaran por determinar si se guardó o no el sábado[28]. No les importa nada que un hombre haya recuperado la vista. Lo importante es saber si se ha actuado en conformidad con la ley.

Llegaron a la conclusión de que el sábado ha sido violado; para algunos de ellos estaba claro: Jesús no puede ser un hombre de Dios. Sin embargo, el grupo se dividió, porque otros juzgaban que no era posible que un hombre pecador hiciera tales señales. Interrogado el hombre curado sobre qué pensaba él de Jesús, respondió que era un profeta; un enviado de Dios. Estamos ante el tercer paso que da hacia la profundidad de Jesús. Tercer estadio de acercamiento a aquel hombre que le había curado: antes le había descubierto como un hombre, llamado Jesús, ahora da un paso más, el tercero: es un profeta. El ciego va viendo cada vez con más claridad, pero de forma escalonada: un hombre (9,11); éste hombre tiene un nombre: Jesús (9,11) (Yahvé salva); es un profeta (9,17)[29].

Los judíos quieren negar el milagro (9,18-23)

18 No creyeron los judíos que aquel hombre hubiera sido ciego, hasta que llamaron a los padres del que había recobrado la vista 19 y les preguntaron: "¿Es éste vuestro hijo, el que

28. "La dificultad de los fariseos es real. Un texto del Deuteronomio exige que, si alguno realiza milagros, deberá ser condenado si incita al pueblo a despreciar la ley divina (Dt 13,1-6); en el caso presente, la violación del sábado podría muy bien acarrear una descalificación al taumaturgo" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 270).

29. "Lo expresa con toda sencillez; Jesús *es un profeta*. No ha descubierto toda la realidad de Jesús, pero para él es indiscutible que no está separado ni en contra de Dios. Es un enviado suyo y actúa en su nombre. Es el mismo proceso de reconocimiento de Jesús que siguió la samaritana [4,19]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 445).

> decís que nació ciego? ¿Cómo, pues, ve ahora?" [20] Sus padres respondieron: "Nosotros sabemos que este es nuestro hijo y que nació ciego. [21] Pero, cómo ve ahora, no lo sabemos; ni quién le ha abierto los ojos, eso nosotros no lo sabemos. Preguntadle; edad tiene; puede hablar de sí mismo." [22] Sus padres decían esto por miedo a los judíos, pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que, si alguno le reconocía como Cristo, quedara excluido de la sinagoga. [23] Por eso dijeron sus padres: "Edad tiene; preguntádselo a él."

Las autoridades judías quieren cerciorarse si realmente aquel hombre era ciego. Por ello llaman a sus padres. Estos confiesan que ciertamente ése es hijo suyo y que nació ciego, pero ignoran quién y de qué modo le haya dado la vista. Quieren desentenderse del asunto, diciendo que su hijo ya tiene la edad que marca la ley para responder por sí mismo. Anota el evangelista que los padres dijeron esto por miedo, ya que los dirigentes habían decretado que todo el que le reconociera como Mesías fuera expulsado de la sinagoga. Sobre esta expulsión de la sinagoga difieren los autores. Lo más corriente es pensar que el evangelista se está refiriendo al decreto que tuvo lugar hacia el año 90, por el que se expulsaba de ella a los cristianos[30].

De aquí toman pie muchos para hacer ver que el evangelio de Juan es una relectura de la historia de Jesús desde la experiencia comunitaria. No estamos suficientemente informados sobre las costumbres, a este respecto, en la época de Jesús. Creemos con Brown que "el temor de los padres a hablar representa el dilema al que se enfrentaban los judíos practi-

30. Hay tres pasajes claros en Juan en los que se habla de expulsión de la sinagoga 9,22; 12,42 y 16,2. Los autores suponen que Juan está pensando en la ruptura definitiva del judaísmo y del cristianismo en el concilio de Jamnia entre los años 85 y 90. Fue entonces cuando Gamaliel II insertó una maldición en las famosas 18 oraciones que se rezaban en la sinagoga. La maldición decía así: "Y los *nazarenos* y los *minim* (herejes) perezcan al instante, sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos con los justos". Cf. para toda esta problemática K. WENGST, *Interpretación,* principalmente 53-67. ¿En este caso, el ciego está representando a la comunidad?

cantes que aceptaban a Jesús como Mesías, pero que en aquel momento (es decir, a finales del siglo I) se encontraban con que ya no podían profesar su fe y seguir viviendo como judíos. Con el ejemplo del ciego en el versículo 34, el evangelio les pide que acepten ser excomulgados, pues Jesús les saldrá al encuentro del mismo modo que buscó al ciego (v. 35) y los llevará a la fe perfecta"[31].

Este temor de los padres a poder caer en la exclusión de la sinagoga nos hace sospechar que las confesiones del ex-ciego sobre Jesús iban más allá de reconocerlo como un simple profeta; se estaba acercando a la línea del mesianismo. Estamos ante el cuarto título de Jesús del relato. Indudablemente, este es el nivel de la redacción; posiblemente, el núcleo original sólo se refiera a una adhesión incondicional a la persona de Jesús, que ahora el evangelista lee desde una comprensión mayor, derivada de la pascua y del Espíritu.

Sólo sé que era ciego y ahora veo (9,24-34)

24 Llamaron por segunda vez al hombre que había sido ciego
y le dijeron: "Da gloria a Dios. Nosotros sabemos que ese
hombre es un pecador." 25 Les respondió: "Si es un pecador,
no lo sé. Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo." 26 Le
dijeron entonces: "¿Qué hizo contigo? ¿Cómo te abrió los ojos?"
27 Él replicó: "Os lo he dicho ya, y no me habéis escuchado.
¿Por qué queréis oírlo otra vez? ¿Es qué queréis también vosotros haceros discípulos suyos?" 28 Ellos le llenaron de injurias
y le dijeron: "Tú eres discípulo de ese hombre; nosotros somos
discípulos de Moisés. 29 Nosotros sabemos que a Moisés le
habló Dios; pero ése no sabemos de dónde es." 30 El hombre
les respondió: "Eso es lo extraño: que vosotros no sepáis de
dónde es y que me haya abierto a mí los ojos. 31 Sabemos que
Dios no escucha a los pecadores; mas, si uno es religioso y
cumple su voluntad, a ése le escucha. 32 Jamás se ha oído decir
que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento.

31. R. E. Brown, *El Evangelio*, I-XII, 626.

> [33] Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada." [34] Ellos le respondieron: "Has nacido todo entero en pecado ¿y nos das lecciones a nosotros?" Y le echaron fuera.

Por segunda vez los dirigentes llaman al ciego. Una vez comprobado que era ciego y que ha recuperado la vista por intervención de Jesús, quieren arrancarle una frase de condena contra él por violación del sábado. Le amenazan con una fórmula de juramento: "Da gloria a Dios". Según ellos tiene que confesar que Jesús es un pecador. Implícitamente en esta palabra se halla la idea de que Jesús actuaba bajo el poder del demonio. El milagro estaba ahí, pero Jesús había violado el sábado, amasando barro; no podía ser un hombre de Dios. El hombre curado se negaba a considerarlo pecador, pues el milagro era de tal calibre que nunca hasta ahora se había hecho otro igual. Los dirigentes le piden que explique otra vez cómo sucedieron las cosas. Y es entonces cuando la ironía del hombre curado, o la del evangelista, llega a su máximo grado, insinuando a sus interlocutores que quizás con tantas insistencias lo que estén buscando es cómo hacerse ellos también discípulos. Y entonces, heridos en sus sentimientos más íntimos, le maldicen y desprecian con aquellas palabras: "Tú eres discípulo de ese hombre; nosotros somos discípulos de Moisés" (9,28)[32].

Los dirigentes prosiguen la argumentación afirmando que a Moisés le habló Dios. El ciego, por su parte, vuelve a su argumentación diciendo que abrir los ojos a un ciego de nacimiento, algo que nunca se ha hecho, no lo puede hacer sino un enviado de Dios. Los judíos zanjan la cuestión con el máximo desprecio: "Has nacido todo entero en pecado ¿y nos das lecciones a nosotros? Y le echaron fuera" (9,34)[33]. Para ellos aquel hombre

---

32. "Y se designa orgullosamente como 'discípulos de Moisés', calificativo característico para los letrados fariseos. Lo cual constituye una nueva y clara alusión a la oposición judeocristiana de tiempos del evangelista" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, II, 316).
33. El texto griego recalca bien esa salida por medio de la repetición de la preposición.

era todo pecado. El contraste que está pintando el evangelista entre este hombre y los dirigentes judíos es total. Ellos han despreciado al ciego y han despreciado a Jesús denominándole con términos despectivos "ese hombre..." "ése no sabemos de dónde es". Posiblemente con las palabras "echaron fuera"[34], Juan se esté refiriendo a la expulsión de la sinagoga, aunque en el estadio de la redacción signifique que le expulsaron del círculo en el que se hallaba, pues enseguida se le va a hacer encontradizo Jesús. No olvidemos que el evangelista está jugando con los dos planos y el relato literario tiene que mantener su coherencia.

Jesús, esplendor del ex-ciego (9,35-41)

35 Jesús se enteró de que le habían echado fuera y, encontrándose con él, le dijo: "¿Tú crees en el Hijo del hombre?" 36 Él
respondió: "¿Y quién es, Señor, para que crea en él?" 37 Jesús
le dijo: "Le has visto; el que está hablando contigo, ése es". 38
Él entonces dijo: "Creo, Señor." Y se postró ante él.
39 Y dijo Jesús:
"Para un juicio he venido a este mundo:
para que los que no ven, vean;
y los que ven, se vuelvan ciegos."
40 Algunos fariseos que estaban con él oyeron esto y le dijeron: "¿Es que también nosotros somos ciegos?" 41 Jesús les respondió:
"Si fuerais ciegos,
no tendríais pecado;
pero, como decís: 'Vemos',
vuestro pecado permanece."

Jesús encuentra de nuevo al ex-ciego. En el primer encuentro no hubo palabras, sólo gestos; pero gestos de gran expresi-

34. "Seguramente el evangelista quiere indicar aquí que se trata más que de donde se tuvo este diálogo, de la sinagoga, de la 'excomunión', con la que ya habían amenazado a los que confesasen a Cristo por Mesías... Acaso como antes se dijo ¿refleje ya las excomuniones de los judeocristianos?" (M. De Tuya, *Evangelios*, Vb, 470).

vidad: le curó la ceguera. Ahora que aquel hombre, por haber rendido testimonio a Jesús, ha sido expulsado del círculo judío, tiene la alegría de no estar solo en su confesión, el mismo Jesús sale a su encuentro; el texto griego da a entender que es el mismo Jesús el que intencionadamente le busca. Y el encuentro comienza con una pregunta, que deja entrever la gran cercanía de Jesús para con el ex-ciego. La pregunta también implica una respuesta positiva: "¿Tú crees en el Hijo del hombre?". ¿Tan importante es este título? Por otros lugares de Juan parece que el título expresa la realidad humana y trascendente a la vez de Jesús[35]. Ya hemos señalado que en el relato aparece muchísimas veces la palabra hombre. Aquí, pues, Hijo del hombre significaría el hombre ideal[36], que va a juzgar a la humanidad, en la línea del profeta Daniel, pero no en cuanto juez que emite una sentencia, sino la realidad que muestra el querer y expresión de Dios, a cuya luz todo debe ser contemplado. En él se expresa lo humano en suma plenitud, al estar transcendido por lo divino. Con la aceptación de este título, el ex-ciego se prepara para asumir los otros dos restantes, sexto y séptimo, de mayor calado: Revelador y Señor.

Ante la pregunta del ex-ciego por saber quién es, Jesús responde con una frase enigmática: "Le has visto; el que está hablando contigo, ése es". Ese ver, según algunos autores se refiere ya a una visión de fe, pues se usa en este caso un verbo griego diferente del que hasta ahora se estaba usando para hablar de la visión del ex-ciego. El hombre está creyendo en Jesús. Los títulos anteriores podía él aceptarlos desde su fe judía abierta.

35. Algunos autores como R. E. Brown piensa que este título se introduce aquí por la referencia al tema del juicio al que se hará alusión enseguida y porque juzgan que éste es su sentido en el evangelio de Juan. Pero como advierte X. Léon-Dufour "De las diez menciones de este título en el cuarto evangelio, solamente una (5,27) se refiere a la función de juez" (*Lectura*, II, 273).

36. "En la clave antropológica propia de este título, y precisamente fuera de las instituciones religiosas, que han expulsado lo mismo a Jesús (8,59) que al ciego (9,34), el enviado de Dios se autodefine como 'el Hombre', de significado universal. Jesús es el Mesías para la humanidad entera en cuanto es el modelo de hombre" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 453).

"Le has visto" está en perfecto; el perfecto griego equivale a una acción del pasado que alcanza al presente. En el primer momento que el ex-ciego se adhirió a Jesús comenzó a creer, pero esta fe está traspasando los umbrales del judaísmo. Este Hijo del hombre que el ex-ciego está contemplando, le está hablando; también aquí el evangelista usa un verbo de corte revelador; es decir, el que se te está revelando. Jesús es el Hijo del Hombre revelador. Es el sexto título que aparece en el relato.

Estamos a punto de que la fe del ex-ciego alcance su momento culminante: "Creo, Señor. Y se postró ante él". Antes le había llamado Señor. Claramente se ve que en ese caso era un título de respeto, como notan con acierto algunos autores: "¿Y quién es, Señor?" (9,36). Ahora adquiere su sentido pleno: Hijo del hombre, Revelador, Señor. "Y se postró ante él". Este verbo puede tener sentido de reverencia, pero Juan lo ha usado anteriormente para hablar del culto a Dios[37]. Por eso pensamos que aquí tiene sentido de adoración. El ex-ciego ha proclamado la fe cristiana en Jesús; y para ésta Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios. El ciego al ver a Jesús no pudo por menos de adorarlo. Algo muy similar le ocurrirá a la Magdalena, que va a confundir a Jesús la mañana de pascua con el dueño del huerto (20,15-18). Como ya hemos dicho, toda esa escena tiene como trasfondo el Cantar de los Cantares. El dueño del huerto, el jardinero es Yahvé. Ella le confunde con Yahvé; quien ve a Jesús, es decir, le descubre desde la fe, no puede por menos de adorarlo; es la única actitud digna que cabe frente a él.

Los últimos versículos ponen de relieve la misión de juicio que le incumbe al Hijo del Hombre. Viene para iluminar a unos y como consecuencia no querida, cegar a otros. Los fariseos, al no reconocer las tinieblas en que se hallan, permanecen en la oscuridad, pues no sienten necesidad de la luz. Jesús, que anteriormente había dicho que el ex-ciego no había pecado ni habían pecado sus padres, confiesa que los dirigentes judíos permanecen[38] en el pecado. El trasfondo de este peca-

37. 4,20-24, donde este verbo aparece numerosas veces repetido.
38. Cf. C. K. Barrett, *The Gospel*, 304.

do quizás se encuentre en buscar la gloria humana, a la que anteriormente había aludido como la causa que no permite la apertura a la luz: "Y el juicio está en que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz" (3,19-20). "¿Cómo podéis creer vosotros, que aceptáis gloria unos de otros, y no buscáis la gloria que viene del único Dios? No penséis que os voy a acusar yo delante del Padre. Vuestro acusador es Moisés, en quien habéis puesto vuestra esperanza. Porque, si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque él escribió de mí" (5,44-46).

Textos subyacentes de este capítulo son, sin duda, Jn 1,5: "Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron", y el epílogo de la primera parte Jn 12,37-42, en que el evangelista acude a Isaías para probar que no podían creer por una especie de obcecación divina, expresión oriental que indica casi la imposibilidad de creer, porque la luz cada vez les cegaba más; como si Dios mismo produjera esta imposibilidad. A la base de toda esta argumentación se halla el texto de Isaías 6,9s modificado por el evangelista, en cuanto que allí se atribuye la ceguera a la predicación del profeta y aquí a Dios[39].

Como señalábamos en otro lugar, la gloria humana imposibilita la abertura total a Dios. Esta cerrazón de los dirigentes, quizás haya que tomarla como un plural de generalización, pues expresamente Juan dice que algunos creyeron, aunque para los fariseos parece que mantiene la exclusión total (Jn 12,42-43)[40]. Las obras malas hacen imposible el acceso a la luz. No es improbable que también incluya Juan una determinada

---

39. Algunos autores consideran que el causante de la ceguera en 12,40 es el demonio, otros, Dios.
40. "En la actitud que con relación a Jesús, luz del mundo, adopta el ciego de nacimiento, como en la que caracteriza a los fariseos, se refleja el doble camino que seguirán los hombres frente a esta alternativa. Cuantos viven en la ilusión de tener vista, es decir, de poseer el debido conocimiento de Dios y de sí mismos, por su infidelidad cierran los ojos a la luz que ha aparecido, condenándose así a la ceguera definitiva y a la perdición" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 292).

carencia de fe (Jn 5,46-47). El evangelista llega a acusar a los expertos judíos en la Ley de no creer a Moisés. Para él, la interpretación rabínica había oscurecido la luz de la Ley. El verdadero judaísmo está en Jesús[41]. Para Juan la abertura de la existencia necesariamente termina en Jesús.

Quien haya seguido hasta aquí nuestra lectura no podrá menos de admitir que el relato del ciego de nacimiento es una expresión práctica de la llegada de los tiempos mesiánicos, que se van a caracterizar entre otras cosas por la vuelta de la luz a los ojos de los ciegos. Los profetas aludían con esa expresión al nuevo conocimiento de Dios; a una nueva alianza. En nuestro relato, la insistencia en la expresión abrir los ojos, las numerosas veces que sale la palabra hombre en relación con el ciego y con Jesús, la idea de barro (Gn 2,7; Jb 10,9; Is 64,7), la piscina y el proceso creciente del hombre curado en su conocimiento de Jesús nos hablan de la teología que aquí ha depositado el evangelista, así como del sentido simbólico que lo traspasa.

Jesús había sido expulsado del templo, también el ciego. Jesús no cabía ya en aquel templo, él era el templo verdadero (Jn 2,19). En el relato que sigue, el evangelista nos va a hablar de la experiencia espiritual que sentirán aquellos que aceptan a Jesús como expresión de la realidad de Dios. Jesús, pastor, pasto y redil de la ovejas. Expulsado de las instituciones israelitas –templo–, el ex-ciego va a entrar en el nuevo templo, el espacio sin fronteras, redil sin cerca, las praderas de Cristo.

---

41. "En este acontecimiento, que repite la creación del primer hombre en un plano más elevado, tiene lugar el juicio sobre el santo Antiguo Testamento, que en la luz de la gloria de Dios se gloría contra Dios. Y puesto que la boca del Antiguo Testamento no da ninguna otra respuesta al milagro que la maldición multiplicada, pronuncia ahora el Señor mismo las palabras del fallo: 'Yo he venido al mundo para un juicio, para que los que no ven vean y los que ven se vuelvan ciegos' [9,39]" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 206).

CAPÍTULO 10

JESÚS, NUEVO PASTOR, NUEVO TEMPLO Y ESPOSO DE LA ALIANZA, EL HIJO

No es fácil percibir el entramado que compone este capítulo. Ello explica que muchos hayan intentado, a base de reordenar los versículos, descubrir las pretensiones del autor. Según algunos, parece que el texto original se obtendría de la manera siguiente: después de 9,1-41 vendrían 10,19-29; 1-l8 y 10,30ss[1]. Fácilmente se percibe la razón de este ordenamiento. La alusión que en el cuerpo del capítulo se hace al ciego, inclina a pensar que esos versículos seguirían al relato del ciego de nacimiento. Después vendría la narración de la fiesta de la Dedicación, en la que la mención de las ovejas servía de tema introductorio para la comparación de Jesús como Buen Pastor. Jesús menciona ahí varias veces al Padre. El versículo 30: "Yo y el Padre somos uno" resultaría una cadencia solemne de todo este proceso, que los versículos siguientes continuarían desarrollando.

Estas transposiciones produce más dificultades que soluciones, además de que no hay huellas de este supuesto en la tradición textual. Desde siempre se ha intentado reordenar el evangelio joánico aquí y en otros capítulos y nunca los resultados han sido convincentes[2]. Hay que pensar que Juan no sigue un orden lógico, más bien va desarrollando las ideas, que se

---

1. Es la opinión de Bernard, recogida por COTHENET, en *Introducción,* II, 234. Véase también en este sentido, R. FABRIS, *Giovanni, 585*[9].
2. “Aunque siempre he sido cauto con los cambios, y en principio lo sigo siendo, me parece que en este caso se justifica una transposición, lo que no quiere decir que con ello se eliminen todas las durezas del texto” (J. BLANK, *El Evangelio,* tomo primero b, 231).

interfieren con cierto arte. Son como las ondas marítimas que se entremezclan produciéndose un influjo mutuo entre ellas. Así el pensamiento joánico avanza y se despliega en nuevas formas que, a su vez, generan otras, ni más ni menos es cuanto pasa en esta composición que comprende el capítulo 10.

Parece que puede garantizarse la unidad y el orden de este pasaje por una serie de indicios suficientemente extendidos a lo largo del mismo[3], que marcan la trama del texto. Dos versículos un tanto separados entre sí (10,31.39) hacen inclusión con el final del capítulo octavo, que prepara la narración del ciego de nacimiento 8,59. Es curioso que 10,31 hace inclusión con la primera parte del versículo 8,59, y 10,39 con la segunda; como si se quisiera dejar bien clara la referencia mutua de estos dos capítulos, en relación con el templo. Jesús que abandona el templo, ahora en el capítulo 10 va a ser proclamado nuevo templo. Allí Jesús, ante las amenazas de ser apedreado, tiene que abandonar el templo, aquí se encuentra de nuevo en el templo (10,23), pero ahora es en el atrio de Salomón.

El pórtico de Salomón queda fuera del templo propiamente dicho. Jesús expulsado del templo, ya no vuelve a él. Esta alusión a este pórtico, anexionado al templo y con el nombre de Salomón, le sirve al evangelista para hablar del nuevo templo, que va a ser Jesús, nuevo Salomón que construirá el verdadero templo, al mismo tiempo que la alusión al invierno que, en contra de lo que afirma el Cantar (2,11), atribuido a Salomón, todavía no ha pasado, conexiona a Jesús con la idea nupcial de la alianza. No olvidemos que los versículos finales de este capítulo recuerdan el momento en que el Bautista se encontró por primera vez con Jesús. Para el Bautista Jesús es el novio (1,27-28; 3,29).

La terminología usada en torno al Buen Pastor hace alusión al templo. En efecto, la palabra *aulḗ* (redil)[4] nunca en la Biblia

---

3. No pocos autores por no proceder desde el análisis literario, con dificultad perciben esa unidad. Cf. R. FABRIS, *Giovanni*, 594.
4. De las 177 veces que aparece, 115 se refieren al patio de la tienda o del templo; el mismo Juan la utiliza (18,15) para designar el patio del Sumo Sacerdote.

griega equivale a un redil de ovejas[5], sino a los atrios del templo[6]. Tiene razón Loisy cuando escribe: "A pesar de los pormenores que abundan en el cuadro, no es una historia de pastores lo que se cuenta, sino las relaciones muy distintas, de los falsos maestros de Israel y de Jesús con los hombres, descritas en lenguaje figurado"[7]. El ciego y la comparación del buen pastor se hallan en este espacio en el que el templo ocupa un lugar central[8]. A esto hay que añadir el que nos hallamos en la fiesta de la Dedicación, en la que se celebraba la purificación del templo por Judas Macabeo, que rememoraba en los judíos todo lo relacionado con la edificación del templo y su sentido para Israel[9]. así, pues, con gran tino literario, Juan ha reunido la curación del ciego, la doctrina en torno al buen pastor y las afirmaciones finales del capítulo 10, relacionadas también con la imagen del pastor y las ovejas, así como la insinuación de que él es el templo de la presencia viva de Dios, entre dos fiestas que recordaban el templo: la de las Tiendas y la de la Dedicación.

La fiesta de la Dedicación y la alusión al atrio de Salomón evocan al rey que construyó el templo y lo consagró. Enseguida va a decir Jesús que él ha sido consagrado por el Padre (10,36). Finalmente, al señalar la fecha del suceso, se dirá. "Era invier-

---

5. Hoy parece indiscutible que el tema del Buen Pastor se inspira en la teología del Antiguo Testamento y no en la vida pastoril de Palestina o en el pensamiento gnóstico; cf. R. BULTMANN, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, en *Exegetica* (1925), 55-104.
6. "Las diversas metáforas de este capítulo deben interpretarse no como alusiones a la vida pastoril, sino con referencia directa a los sucesos de Jerusalén, es decir, a la revelación de Jesús en el templo con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 62).
7. Citado por I. DE LA POTTERIE, *La verdad,* 59[15].
8. Cf. G. ZEVINI, *Evangelio*, 253.
9. La fiesta de la Dedicación (Hanukkah) celebraba la purificación y consagración del altar, que tuvo lugar en Jerusalén el año 164 antes de Cristo por Judas Macabeo (1Mac 4,36-59; 2Mac 10,1-8), después de la profanación llevada a cabo por Antíoco IV Epífanes tres años antes. Para más información cf. R. DE VEAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, Herder, 1964, 640-645).

no". Frase que evoca otra muy parecida, pero de sentido contrario del Cantar: "El invierno ya ha pasado" (2,10). Lo cual indudablemente pone una nota de nupcialidad en todo el relato.

Todo sumado, parece que hemos de llegar a la conclusión de que Juan ha contemplado las cosas de la siguiente forma: Jesús prosigue llevando a cabo el Éxodo de las instituciones israelitas. Primero fue en la figura del paralítico (c. 5), dándole la capacidad de ponerse a andar, es decir, de dar comienzo a su éxodo. Más tarde, vendrá el ciego (c. 9) al que Jesús inunda de luz, pero fuera ya del templo. La imagen del buen pastor pondrá de relieve que Jesús saca a sus ovejas del templo; ya no habrá redil, o mejor, el redil va a ser Cristo mismo, que es a la vez puerta siempre abierta por donde se podrá entrar y salir libremente; es decir, que allí los hombres van a encontrar la plenitud de su ser y de su existir; serán las verdes praderas del salmo 23[10].

Estamos en la fiesta de la Dedicación del templo, en la que los judíos recuerdan el templo profanado por los sirios; cosa que van a repetir ellos en esa fiesta al intentar apedrear a Jesús, consagrado por el Padre. Hablando del redil Jesús había dicho que él es la puerta[11]. La puerta en este caso es una expresión en la que se toma la parte por el todo, como sucede en otros lugares de la Biblia. Eso significa que él es el redil, el templo, pero siempre abierto: "Yo soy la puerta; si uno entra por mí estará a salvo; entrará y saldrá y encontrará pasto". Se trata de un redil abierto y feraz[12].

---

10. "Jesús es la puerta para las mismas ovejas. Entre Jesús y los suyos se perfilan ahora nuevas relaciones; una vez salidas del recinto, las ovejas deben 'entrar' ahora a través de la puerta que es Jesús. Se pasa aquí del plano histórico al plano psicológico y espiritual. No se trata ya del recinto del judaísmo; al entrar por la 'puerta' que es Jesús, las ovejas entran en un *nuevo* ambiente, de naturaleza completamente distinta" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad,* 69).
11. Sobre otra posible lectura y el sentido de puerta cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, II, 360-363.
12. La lectura que hace Jerónimo del versículo 16: "un solo rebaño y un solo aprisco" no encuentra apoyo textual alguno, además de contradecir el pensamiento del evangelista.

Estamos ante una experiencia de vida, a la que se refieren algunos textos del A.T. que hablan de la Nueva Alianza. Es una experiencia de tipo nupcial; solamente se conseguirá después de la muerte de Jesús; todavía no ha pasado el invierno, dice el evangelista, rememorando las nupcias sagradas de Dios con Israel: El "ya ha pasado el invierno" del texto del Cantar.

Jesús es el esposo de la Alianza. Recuérdese que el Bautista le había denominado con ese nombre (1,26-28; 3,29); y ahora aquí en este mismo lugar el evangelista va a recordar aquel momento (10,40-41). Y Jesús "se marchó de nuevo al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado antes bautizando, y se quedó allí" (10,40). De este modo, Jesús abandona la Tierra santa. Él, como recordaba en el tema del buen pastor, va delante de sus ovejas, y éstas le siguen: las ha sacado de las instituciones judías.

Sólo regresará de nuevo cuando sea llamado por las hermanas de Lázaro (11,3). Vuelve a la Tierra santa para dar vida al resto de Israel. La imagen de Lázaro manifiesta que Israel no sólo era un paralítico o un ciego, estaba muerto. El que abandone Israel no significa para Juan que éste no tenga ya ningún sentido; va a ser revitalizado por Jesús; Aquí se halla el sentido de Lázaro[13].

Podemos, pues dividir el capítulo de la forma siguiente: *Jesús saca a sus ovejas del templo judío* 10,1-21; *Jesús, nuevo templo, Esposo de la alianza; el Hijo* 10,22-42.

Jesús, buen pastor, que sacia a sus ovejas (10,1-21)

Es éste uno de los pasajes más íntimos de Juan[14]. Presenta a Jesús en comunicación total con sus seguidores bajo la figu-

13. Vemos cómo Jesús va transfigurando las grandes líneas y fiestas de Israel, ahora, con la salida de la Tierra santa, rememoramos los tiempos escatológicos o, mejor, el tiempo en que Israel se sintió sin profetas y el de los huesos secos de Ezequiel (37,1-14).

14. "La perícopa del buen Pastor describe el origen de la nueva comunidad mesiánica, cuyos discípulos están representados por el ciego de nacimiento, así como la separación entre el judaísmo y la comunidad cristiana" (G. ZEVINI, *Evangelio* 253).

ra del pastor, de tanto sabor bíblico. La relación de Jesús con los suyos se manifiesta como mera derivación de la que él tiene con el Padre. Así, los hombres entran a formar parte de ese diálogo intratrinitario.

Jesús recupera la imagen del Pastor[15], atribuida a Yahvé en no pocos lugares de la Escritura e identificado con el Mesías futuro en el libro de Ezequiel, el nuevo David. La imagen del Pastor, que Jesús asume, revela la interioridad de Dios, que pretende conducir a los hombres a su plena realización. Se cumple al pie de la letra cuanto se promete en el salmo 23: "Yahvé es mi pastor, nada me falta, en verdes pastos me hace reposar...". Se produce un conocimiento mutuo: el Pastor conoce a sus ovejas una a una, y éstas conocen su voz y sus sentimientos. La religiosidad alcanza aquí limites insospechados. La voz del Pastor, a la que hace referencia Juan, se refiere indudablemente en primer lugar a la predicación del Cristo histórico, pero también a la voz interior que, mediante el Espíritu, hace resonar el Cristo glorioso en el corazón de sus fieles, cuando les lleve al conocimiento completo y los unja del famoso óleo de la unción (1Jn 2,20.27). Las modalidades de esa voz nos las recordará, como veremos, el Cantar de los Cantares, aludido secretamente en 10,22-23.

Características del pastor auténtico (10,1-6)

1 “En verdad, en verdad os digo: el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que escala por otro lado, ése es un ladrón y un salteador; 2 pero el que entra por la puerta

15. “Dos textos pueden condensarnos toda esta teología del pastor: el salmo 23 y el c. 34 de Ezequiel. Este último presenta una serie de puntos de contacto con el c. 10 del cuarto evangelio” (I. De La Potterie, *La verdad*, 36). “La figura ha sido objeto de un magnífico Derás de cumplimiento en Jn 10. Un cumplimiento que como indican las marcas formales (vg, el ‘Buen Pastor’), contiene además acumulada la expresión de culminación-superación. Por ello aunque sin referencia explícita a los oráculos de Ezequiel y Jeremías la figura de Jesús como Pastor es cumplimiento de esas profecías” (D. Muñoz León, *Derás,* 361).

es pastor de las ovejas. [3] A éste le abre el portero, y las ovejas escuchan su voz; y a sus ovejas las llama una por una y las saca fuera. [4] Cuando ha sacado todas las suyas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz. [5] Pero no seguirán a un extraño, sino que huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños." [6] Jesús les dijo esta parábola, pero ellos no comprendieron lo que les hablaba

Estos versículos expresan, con imágenes de la vida pastoril, el estilo tan diverso que asume el pastor auténtico del pastor al que no pertenecen las ovejas. El Pastor verdadero entra por la puerta, le abre el portero y las ovejas enseguida le conocen por el tono de su voz. Al llamar a cada una por su nombre, le siguen y las saca fuera del redil. El otro escala por la pared, las ovejas no le siguen; su voz les resulta extraña y hostil[16].

Aunque estos versículos parezcan una descripción de dos tipos de pastores, es indiscutible que ya están transidos de cristología[17]. Una serie de palabras nos orientan en esa dirección. "En verdad, en verdad os digo", "escuchar la voz", "redil" (*aulé*) y "seguir". Indudablemente, estos términos pueden servir para describir las vicisitudes de un rebaño, pero dado el sentido que tienen en el evangelio de Juan, desbordan ese contenido. Lo humano queda transfigurado por la luz cristológica que lo impregna.

16. Se refiere a todos los falsos mesianismos que han venido con pretensiones de salvación. "Las palabras 'antes de mí' no hay que tomarlas aquí en un sentido trivialmente cronológico; subrayan la oposición dualística entre Jesús, el revelador escatológico y todos aquellos que, fuera de él, se presentan a los hombres con falsas pretensiones mesiánicas. Aunque hayan venido históricamente después de Cristo" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 72).
17. "Según estas circunstancias en la parábola del pastor en el Evangelio de Juan (10,1-18) está incluido todo el misterio que, a partir de las bodas de Caná, forma el núcleo del Evangelio: El Reino de Dios como misterio nupcial en la muerte y resurrección del esposo. Por eso la parábola del pastor tiene su doble aspecto. En primer lugar, se convierte en juicio definitivo sobre los pastores del Antiguo Testamento. Por otra parte, se convierte en apertura definitiva del aprisco del Antiguo Testamento para todo el mundo" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 208-209).

Ya sabemos que la expresión, "en verdad, en verdad os digo", equivale a una afirmación que garantiza la absoluta certeza de cuanto con ella se quiere afirmar. En 10,7 volverá a salir; en ese caso para dejar claramente asentado que Jesús es la puerta. En 10,7-18 Jesús se aplica así mismo cuanto de forma velada, en comparación misteriosa (paroimía), acaba de decir.

La idea de escuchar la voz[18] o conocerla, responde a una fórmula clásica del Antiguo Testamento. En el evangelio de Juan se habla de oír o escuchar la voz o palabra de Jesús. Como hemos dicho, muy posiblemente en ese término se halla una alusión velada al Cantar de los Cantares.

En cuanto al término redil, se ha señalado que nunca en la Biblia de los Setenta se usa esa palabra (*aulḗ*) para hablar de un redil de ovejas. Y, finalmente, el término "seguir" es un vocablo que prácticamente abre y cierra el evangelio de Juan.

Se anticipa en estos versículos cuanto se va a explayar en el cuerpo del capítulo. En estos primeros momentos Jesús nada dice de sí mismo, da a entender solamente que el es como el pastor que ama a sus ovejas, que entra por la puerta y las ovejas se alegran al sentirle.

Aunque el primer nivel se refiera a un redil de ovejas, ya hemos dicho que está transido de cristología. Este capítulo tiene grandes paralelismos con el 18, donde se habla de la portera del sumo sacerdote, que delatará a Pedro; también se hablará allí de la puerta. Algunos han pensado que el portero seria Caifás, el sumo sacerdote "de aquel año". Creo que el texto no se sitúa en esa perspectiva. Primeramente quiere señalar que Jesús no ha entrado en el redil de Israel de forma violenta, como otros que se proclamaron Mesías con actos de guerra. Si también el portero queda transido por la luz pascual,

18. Jn 10,3 está lleno de densidad teológica. Las ovejas escuchan “su voz”. Esta palabra “escuchan” debe ser entendida aquí con todo el significado que tiene en la Biblia tanto de obedecer como de conocer ya que se dice a continuación que el pastor llama a las ovejas por su nombre. Rasgo de suma intimidad. El verbo *exágei* equivale aquí a hacer el éxodo. Obedecen gustosas a esa voz que las invita a abandonar las instituciones.

posiblemente significa Yahvé[19], el guardián del rebaño de Israel, que abre gozoso las puertas a Cristo Pastor.

Las ovejas de Dios conocen la voz de Cristo, su Hijo y se alegran al oírla. Ellas conocen su voz y él conoce a cada una por su nombre. Se produce una intensa intimidad entre el Pastor y sus ovejas[20]. Más adelante en este mismo capítulo se comprenderá esta intimidad desde perspectivas nupciales. Este Pastor no busca ningún lucro en el cuidado de sus ovejas; más bien él entrega su vida por ellas. Esta dimensión sólo se entiende si se descubre en él al esposo de la Alianza: ellas le siguen porque conocen su voz. El trasfondo del Cantar es innegable: "¡la voz de mi Amado!" (5,2)[21].

Jesús, redil (templo) abierto (10,7-10)

7 Entonces Jesús les dijo de nuevo:
"En verdad, en verdad os digo:
yo soy la puerta de las ovejas.
8 Todos los que han venido delante de mí
son ladrones y salteadores;
pero las ovejas no les escucharon.

---

19. Muchos autores afirman que no estamos aquí ante una escena pastoril, sino que el trasfondo es el tema bíblico de Yahvé Pastor de Israel, y luego no extraen las consecuencias de toda la lógica del relato. A nuestro juicio, aquí el portero es Yahvé, que le abre a Cristo el redil de Israel para que saque las ovejas. Más tarde se hablará del conocimiento mutuo entre el Padre y Cristo, al que asimila el que existe entre él y las ovejas (10,14-15). Si el portero es Yahvé aquí se habla ya de esa mutua relación.
20. "Parece muy probable que *ginṓskō* traduce el verbo hebreo 'yada', que es equivalente a conocer existencialmente. Al mismo tiempo que indica un conocimiento progresivo; el discípulo, al irse haciendo cada vez más dócil a la voz de su Maestro, le va experimentando y gustando más. Se produce entre ambos un intercambio de vida que Juan ha dejado magistralmente expresado en la parábola del 'Buen Pastor'" (S. CASTRO, *Experiencia*, 193).
21. "Yo soy el noble y hermoso pastor y conozco a las mías, y las mías me conocen a mí" (10,14). Esta nupciabilidad del conocimiento entre el pastor y el rebaño es, empero, en lo más profundo y misterioso la participación en la nupciabilidad interna de Dios mismo" (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 209-210).

9 Yo soy la puerta;
si uno entra por mí, estará a salvo;
entrará y saldrá
y encontrará pasto.
10 El ladrón no viene
más que a robar, matar y destruir.
Yo he venido
para que tengan vida
y la tengan en abundancia.

Las palabras anteriores de Jesús no fueron comprendidas por sus oyentes, posiblemente, porque se quedaron sólo con la descripción del Pastor y su rebaño, mientras sospechaban que Jesús quería decir algo más. Jesús continúa, y ahora afirma que él es la puerta[22]. La puerta, que da acceso al redil, es él mismo. Ya hemos dicho que la puerta está tomada por el redil entero, aunque el término puerta le califica. Es un redil abierto. Por eso Jesús no dirá que es la puerta del redil, sino la puerta de las ovejas, por donde se podrá entrar y salir. "Entrar y salir"[23] es una expresión que significa que la persona se siente cómoda, nada constreñida. Jesús no hablará ya de un nuevo redil, sino de rebaño. Jesús es el Pastor de la vida: "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (10,10).

Más tarde se proclamará Camino, Verdad y Vida. Él es la vida, el pan vivo, que da vida al mundo, el agua viva, la luz de la vida. Ahora comprendemos por qué Jesús no lleva a sus ovejas a un nuevo redil; las conduce a sí mismo[24]: Puerta, que

22. Sobre el sentido de la palabra puerta, cf. entre otros J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 236-237.
23. "La frase 'ir y venir' es un semitismo bien conocido, con el que se expresa las libres idas y venidas en la vida ordinaria (Núm 17,27; Dt 28,6; 1Sam 29,6, etc.; Act 1,21), con el buen suceso o éxito en una empresa" (M. DE TUYA, *Evangelios*, Vb, 480).
24. "En otras palabras: Jesús no es solamente la puerta, la vía de acceso, es también el *nuevo recinto, el nuevo templo*, en el cual los suyos pueden obtener los bienes mesiánicos. Se reencuentra aquí el tema de Jesús,

da acceso a la vida o, si se prefiere, templo sin muro, redil sin cerca. Quien viene a Jesús encuentra la plenitud total: "entrará y saldrá". Jesús se diferencia de todos los anteriores en que es portador de la vida, mientras que los otros[25] sólo vienen para robar, matar y destruir. Así queda rechazada cualquier forma de mesianismo zelota.

Jesús, el auténtico pastor (10,11-16)

11 Yo soy el buen pastor.
El buen pastor da su vida por las ovejas.
12 Pero el asalariado, que no es pastor,
a quien no pertenecen las ovejas,
ve venir al lobo,
abandona las ovejas y huye,
y el lobo hace presa en ellas y las dispersa,
13 porque es asalariado
y no le importan nada las ovejas.
14 Yo soy el buen pastor;
y conozco mis ovejas
y las mías me conocen a mí,
15 como me conoce el Padre
y yo conozco a mi Padre
y doy mi vida por las ovejas.
16 También tengo otras ovejas,
que no son de este redil;
también a ésas las tengo que conducir
y escucharán mi voz;
y habrá un solo rebaño,
un solo pastor.

---

nuevo templo, enunciado por San Juan desde el comienzo de su evangelio" (I. De La Potterie, *La verdad*, 70).

25. Los autores han tratado de identificar a esos que han venido antes de él. Bultmann ha llegado a pensar que el evangelista se podría referir a los salvadores del mundo helenístico (cf. *Das Evangelium*, 286[4]).

Jesús afirma ahora que él es el Buen Pastor[26], es decir, el auténtico, el verdadero, el único. Aunque el término bueno sea un hebraísmo para hablar de calidad y de autenticidad, no niega su característica de acogida, bondad y dulzura, como, aparte de otras razones, puede inferirse de todo el relato.

Una de las notas más sobresaliente del pasaje es que este pastor vive en función de sus ovejas[27], deseoso de entregar la vida por ellas, y naturalmente dispuesto a exponerla por librarlas de los ataques del lobo; al contrario de lo que haría el que no es pastor auténtico.

En la segunda proclamación de Jesús como Buen Pastor se da un paso más, para hablar de la relación existente entre él y sus ovejas. La intimidad que se produce es tan grande que para explicarla la asimila a la suya con el Padre[28]. Se habla de conocimiento mutuo. La palabra conocimiento en la Biblia supone la comunión del corazón. El conocimiento se produce desde la entrega. La entrega a su vez implica posesión: "Yo soy el Buen Pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre y doy mi vida por las ovejas" (10,14-15).

Y los ojos del Pastor se proyectan ahora sobre el mundo entero, donde descubrirá otros hombres, no pertenecientes al redil de Israel. Éstos, aunque todavía no le conocen, si oyeran su voz, quedarían subyugados por él. También irá en su búsqueda y así habrá un sólo rebaño (no redil) y un sólo pastor (10,18).

26. "No es Jesús un pastor más, sino el modelo, el verdadero, y la característica del pastor es dar la vida por los suyos... Quien no ama hasta dar la vida no es pastor" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 468).
27. "La metáfora no llega a ser una parábola ni tampoco una alegoría. Es casi un enigma porque Jesús es la puerta (vv. 7.9); es el alimento (v. 11) y es también el pastor de las ovejas: v. 11.14. La densidad cristológica de esta metáfora es muy notable: Jesús lo es todo para sus ovejas" (L. TOUS, *San Juan*, 87).
28. "Hay algo más que una simple analogía entre esta intimidad y la que une al Padre y al Hijo; el conocimiento y el amor recíproco del Padre y del Hijo son la fuente misma del conocimiento y del amor también recíprocos de Jesús y los suyos; hay participación del uno en el otro" (D. MOLLAT, *Iniciación*, 97).

En el Buen Pastor se revela el Padre (10,17-21)

17 Por eso me ama el Padre,
porque doy mi vida,
para recobrarla de nuevo.
18 Nadie me la quita;
yo la doy voluntariamente.
Tengo poder para darla
y poder para recobrarla de nuevo;
esa es la orden que he recibido de mi Padre."
19 Se produjo otra vez una disensión entre los judíos por estas
palabras. 20 Muchos de ellos decían: "Tiene un demonio y está
loco. ¿Por qué le escucháis?" 21 Pero otros decían: "Esas pala-
bras no son de un endemoniado. ¿Puede acaso un demonio
abrir los ojos de los ciegos?"

La entrega del Pastor, llevada hasta el extremo de la donación de la propia vida, manifiesta el amor del Padre a Cristo y a los hombres. El evangelista recuerda el gran misterio pascual –muerte-resurrección–: "tengo poder para darla (la vida) y poder para recobrarla de nuevo" (10,18). La muerte-resurrección de Cristo es algo que se inscribe en lo más profundo del misterio de Dios; diríamos que de alguna forma constituye también al Padre. El Buen Pastor es un regalo del Padre[29] al mundo. La presencia del Padre, como autor de la salvación del hombre, mediante la entrega de su Hijo, constituye la esencia del evangelio de Juan. La silueta salvífica de Jesús es obra primorosa del Padre. El versículo 18 es una explicación de 3,16-17, en los que el evangelista expresa su fascinación por el amor desbordante del Padre por el mundo, que no dudó en entregar a la muerte a su propio Hijo.

29. "Por esto, toda la obra de salvación realizada por Cristo-Pastor se presenta a nosotros, finalmente, como una gran revelación del amor del Padre. Se trata de una doctrina fundamental en San Juan... Cruz y Resurrección son el signo supremo del amor de Dios por los hombres, pero según nuestro versículo, son, al mismo tiempo, el motivo supremo del amor del Padre por el Hijo, que condujo a buen fin toda esta obra" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 84).

Nuevamente ante estas confesiones de Jesús su auditorio se divide. Algunos piensan que está endemoniado, otros, que está loco[30]. Pero un tercer grupo muestra sus reservas, recordando la curación del ciego. También esta reacción responde al doble nivel en el que se coloca el evangelista: el del tiempo de Jesús, que remite a las señales que efectuaba en los enfermos, y el de la época de la Iglesia, en el que el ciego representa al cristiano maduro. Este cambio producido en un hombre no puede ser fruto de un loco o endemoniado.

Al fondo de estas magníficas páginas de Juan se hallan muchos pasajes bíblicos[31]; pero dos de ellos indudablemente resuenan en nuestros oídos:

"Sabed que Yahveh es Dios,
él nos ha hecho y suyos somos,
su pueblo y el rebaño de sus pastos.
Entrad por sus puertas dando gracias,
por sus atrios (*eis tàs aulás*) cantando alabanzas,
dadle gracias, bendecid su nombre!" (Sal 100,3-4)

Jesús, nuevo Salomón, Pastor, Esposo, Uno con el Padre (10,22-30)

22 Se celebró por entonces en Jerusalén la fiesta de la Dedicación. Era invierno. 23 Jesús se paseaba por el templo, en el pórtico de Salomón. 24 Le rodearon los judíos, y le decían: "¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente." 25 Jesús les respondió:
"Ya os lo he dicho, pero no me creéis.
Las obras que hago en nombre de mi Padre
son las que dan testimonio de mí;

30. "El reproche de la posesión diabólica, que ya le habían hecho con frecuencia (7,20; 8,48.52), va aquí unido a la sospecha de que Jesús haya perdido la razón. No se excluye que se trate de un eco de Mc 3,21s; pero el recuerdo 'histórico' habría después empalidecido y se habría desvirtuado" (R. SCHNAKENBURG, *El Evangelio*, II, 377).
31. Cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 303-305.

26 pero vosotros no creéis
porque no sois de mis ovejas.
27 Mis ovejas escuchan mi voz;
yo las conozco y ellas mi siguen.
28 Yo les doy vida eterna
y no perecerán jamás,
y nadie las arrebatará de mi mano.
29 El Padre, que me las ha dado, es más grande que todos,
y nadie puede arrebatar nada de la mano del Padre.
30 Yo y el Padre somos uno."

"La fiesta de la Dedicación, que rememoraba la consagración del templo[32] por Judas Macabeo, después de su profanación por los sirios, evocaba también "todas las veces que fue consagrada la casa de Dios"[33]. Los israelitas de forma especial recordarán a Salomón, el primer constructor del templo. El pasaje joaneo manifiesta mediante una discreta ironía cómo en el día en que se recuerda la violación del templo por parte de los enemigos de Israel, los judíos quieren arrojar piedras sobre Jesús, al que Juan contempla como nuevo constructor del verdadero templo de Dios, que es él mismo[34].

La alusión a que Jesús se paseaba por el atrio de Salomón es una forma de expresar no tanto el que Jesús quería evitar el frío,

32. "Jesús alude a la Dedicación del templo en el v. 36... *Hagiazein* no sólo significa aquí consagrar. Al ir unido al envío al mundo, supone una capacitación para salvarlo. Jesús es un consagrado con la misión de salvar al mundo. Eso le compara con el templo, que en la fiesta de la Dedicación, o renovación inaugurada por Judas Macabeo volvía a tener la función de acercar la presencia de Dios a los hombres. Jesús es el nuevo templo" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 172).
33. R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 652.
34. Por no haber comprendido esta trama ha podido escribir R. Schnackenburg: "En conjunto, la mención de esta festividad no tiene el mismo peso que la de las fiestas precedentes, y más bien produce el efecto de una observación incidental. Sigue siendo problemática la posible elección del tema del buen pastor por motivo de la fiesta, en la que se escuchaban perícopas similares del AT dentro del ciclo trienal de las lecturas de la sinagoga" (*El Evangelio*, 379).

cosa extraña en Juan pues nunca se fija en este tipo de detalles, cuanto evocar a Salomón, el rey que edificó el primer templo. Por otra parte, el atrio de Salomón estaba fuera del templo propiamente dicho (Hch 3,11). Jesús ya no volverá al templo. Jesús va a ser el nuevo Salomón que edificará su nuevo templo, fuera de las instituciones israelitas.[35]

Se une la idea de nuevo Salomón aquí en este lugar con la del Buen Pastor (10,26-29). En este mismo ambiente se sitúa la pregunta de los judíos a Jesús acerca de si es él el Mesías. Parece que Juan inserta aquí la temática que reflejan los evangelios sinópticos, sobre todo Lucas, en el interrogatorio del sumo sacerdote a Jesús, previo a la pasión. Jesús en su respuesta no va a insistir en el término Mesías. Se limitará a afirmar, sin pronunciar esta palabra, que podía tener en aquel momento un tinte nacionalista o por lo menos prestarse a confusión: "Ya os lo he dicho, pero no me creéis" (10,25). Jesús prefiere otros títulos para expresar su mesianismo.

En el nuevo templo o aprisco abierto los seguidores de Cristo encontrarán la experiencia de la verdadera vida: vida eterna, que para Juan significa la comunicación de Dios en lo más íntimo del hombre. Y una vez más aparece el Padre como protagonista. El Padre es la raíz de todo (v. 29), él no permitirá que ninguno de sus seguidores sea arrancado de Cristo, que es uno con él y, por tanto, poseedor de su misma vida.

Se da una estrecha unidad entre el tema del Pastor y éste[36]. La evocación al tema anterior la ha podido efectuar nuestro

---

35. Se puede detectar aquí una especie de paralelismo o, mejor, inclusión con la purificación del templo. El paralelismo es muy próximo entre 2,22 y 10,35-36: “El marco de la Dedicación está en consonancia con esta perspectiva, ya que la fiesta celebra la santidad del templo... Por eso, este último diálogo entre Jesús y lo judíos está relacionado con el primero, en donde Jesús había anunciado el templo nuevo, su propio cuerpo” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 316).

36. Los autores no lo suelen poner de relieve. Algunos incluso intentan vanamente reordenar el texto. La conexión es clara. El redil, como ha quedado suficientemente probado y así lo mantienen no pocos autores, alude al templo, del que Jesús saca a sus ovejas. Y ahora, el día de la De-

autor con la discreta alusión a las ovejas, que oyen su voz (v. 27). Ahora puede comprenderse lo descaminados que andan algunos biblistas, al pretender restablecer la unidad lógica de este capítulo, cambiando la ordenación de los versículos, considerando desplazada esta magnífica alusión joánica.

Es significativa la mención del invierno[37], tiempo en que casi siempre se celebraba la fiesta. Se ha pensado que podría ser una aclaración para los cristianos provenientes de la gentilidad, que posiblemente desconocieran la fecha de la fiesta. Pero cada vez prevalece más el convencimiento de que el evangelio de Juan se escribió en un medio judío. Por otra parte, no se ve que en el conjunto del relato tuviera sentido alguno el invierno[38], si no es que el evangelista quisiera dar algún significado nuevo a la celebración.

El evangelista está llegando al final de la primera parte y va a comenzar la narración de la Pasión. Ahora, Juan presenta a Cristo como novio del Cantar, pero antes de las bodas ha de pasar por la Pasión[39]. Todavía no es primavera; lo será la mañana de Pascua cuando encuentre a la Magdalena (representación femenina de la comunidad de los seguidores) en el huer-

---

dicación, él, cual nuevo Salomón, construye un templo nuevo, que es él mismo, su cuerpo, como anteriormente había afirmado el evangelista: "Pero él hablaba del santuario de su cuerpo" (2,21).

37. "Esta precisión del evangelista es sorprendente, pues la fiesta caía siempre en invierno y, además, no ha indicado antes la estación en que se celebraba ninguna otra, suponiéndolas conocidas de sus lectores. Esto induce a pensar que le atribuye un segundo sentido. Las alusiones al Cantar de los Cantares en episodios sucesivos (12,1-3; 20,11ss) hacen probable que Juan esté usando lenguaje de ese libro: 'Ha pasado el invierno... brotan flores en la vega... apuntan los frutos de la higuera, la viña en flor difunde perfume' [2,11-13]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 476).

38. "Si Jn indica que era invierno, quizá no sea solamente para recordar la época de la fiesta y el clima riguroso (cf. Esd 10,9); según san Agustín, se trataba de sugerir que el final de la revelación se iba acercando, junto con el frío, respecto al enviado de Dios" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 308).

39. La generalidad de los autores descubre en el texto alusiones a la Pasión. "De nuevo –como a propósito del v. 25– cabe preguntar si desde el aspecto de la historia de la tradición subyace aquí la escena ante el gran consejo" (R. SCHNAKENBURG, *El Evangelio*, II, 384).

to de la resurrección[40]. Allí, como veremos, las alusiones de diversa índole al Cantar son muy numerosas. Recordemos entre otras aquella en que la Magdalena reconoce a Cristo cuando la llama por su nombre (20,16): "y a sus ovejas las llama una por una...[41] y las ovejas le siguen porque conocen su voz" (10,3-4). Ahora cobra un sentido más explícito el título de esposo que Juan le ha dado a Jesús al comienzo de su evangelio (3,29). Cristo da cumplimiento también al Cantar de los Cantares.

Parece que incluso en la expresión "mis ovejas escuchan mi voz" (10,27), podría haber una referencia al Cantar, en el que el Amado aparece en figura de pastor (Ct 1,7-8). Por otra parte, la amada se emociona al escuchar la voz del Amado (Ct 2,8.14). No es improbable que Juan haya envuelto en tonos del Cantar la persona del Buen Pastor.

Los judíos habían interrogado a Cristo si él se consideraba Mesías. Cristo responde que ya se lo ha dicho, aunque no le creen. Pero no insiste en ese título. Prefiere los de pastor, esposo y uno con Dios.

Jesús, Hijo de Dios (10,31-39)

> 31 Los judíos trajeron otra vez piedras para apedrearle. 32 Jesús les dijo: "Muchas obras buenas de parte del Padre os he mostrado. ¿Por cuál de esas obras queréis apedrearme?" 33 Le respondieron los judíos: "No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios." 34 Jesús les respondió:

40. "Por eso, no sin razón, todo esto viene a ser en el Evangelio de San Juan la *introducción al misterio de la Pasión, Muerte y Resurrección* del Señor, que según los discursos de despedida del Señor se descubrirá como el misterio de las nupcias del cordero sacrificado. El Jericó de Rahab, la ramera, está por eso consecuentemente en el centro, entre la Samaría de la ramera samaritana y el huerto en torno del sepulcro del Señor, en el que María Magdalena, la pecadora, como cumplimiento de la esposa del Cantar de los Cantares recibe el florecimiento pascual del Señor... Así empiezan a florecer las nupcias del Señor" (E. PRYZWARA, *El cristianismo*, 218-219).

41. Traducción literal: "por su nombre".

"¿No está escrito en vuestra Ley:
Yo he dicho: dioses sois?
35 Si llama dioses
a aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios
–y no puede fallar la Escritura–
36 a aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo,
¿cómo le decís que blasfema por haber dicho:
'Yo soy Hijo de Dios'?
37 Si no hago las obras de mi Padre,
no me creáis;
38 pero si las hago,
aunque a mí no me creáis,
creed por las obras,
y así sabréis y conoceréis
que el Padre está en mí y yo en el Padre."
39 Querían de nuevo prenderle, pero se les escapó de las manos.

Al proclamarse uno con el Padre, los judíos quisieron apedrearlo al igual que cuando pronunció su famoso "Yo soy", por el que se consideraba anterior y superior a Abraham (8,58-59). La razón era bien clara; se daban cuenta de que con estas afirmaciones Jesús se arrogaba pretensiones divinas (10,33). Se da en este versículo una inclusión, que aparecerá también en 10,39. Entre estos dos versículos se repite el contenido de 8,59. Por consiguiente 9-10,38 constituyen la revelación del secreto de Jesús, que se ha proclamado superior a Abraham (por tanto más grande que Israel y sus instituciones), y "Yo soy" en 8,58.

Ahora, al revelarse como la expresión total del Padre e Hijo de Dios, esclarece el contenido de aquel Yo soy enfático, que ponía el broche final a los otros dos Yo soy de ese mismo capítulo (24.28).

A continuación Jesús se proclamará como el "santificado y enviado". El término enviado recorre prácticamente todo el

evangelio. El título especifico de este lugar es el de santificado[42], que se halla en consonancia con la consagración del templo. Se usa este mismo término para hablar de la consagración del tabernáculo por Moisés. Cristo es el lugar donde Dios se expresa (su verdadero templo): "El Padre está en mí y yo en el Padre" (10,38). Todos estos títulos hallan su expresión máxima en el de Hijo de Dios. Sólo desde él asume Jesús, en absoluta plenitud, el sentido de todas las figuras y lugares de presencia de Dios del A.T.

Jesús concluye el nuevo éxodo (10,40-42)

> 40 Se marchó de nuevo al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado antes bautizando, y se quedó allí. 41 Muchos fueron a él y decían: "Juan no realizó ningún signo, pero todo lo que dijo Juan de éste, era verdad." 42 Y muchos allí creyeron en él.

Aunque el nuevo éxodo sólo tendrá lugar después de la resurrección de Jesús (20,19-23), aquí se pone punto final al proceso de recreación de la historia de Israel, realizada por Jesús a lo largo de su vida pública, tal como lo contempla Juan.

Jesús se marcha al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado al principio bautizando (1,28). Es éste un pasaje de gran carga redaccional. Terminado el recorrido de lo que hemos venido llamando nuevo éxodo, se vuelve al comienzo y se sitúa a Juan en su verdadero sentido[43]: el que anuncia a

---

42. "El diálogo está colocado en el contexto de la dedicación/consagración del templo; al declarar Jesús ser él el consagrado por el Padre está afirmando que toma el lugar del templo. La comunión del Espíritu, vida-amor de Dios, es la comunicación de la gloria del Padre (1,14). Jesús es por eso la Tienda del encuentro (Ibd.), el santuario donde brilla la gloria y que sustituye al antiguo (2.19.21). La consagración por el Espíritu (1,32; cf. 6,27) resume y verifica en Jesús todos los antiguos símbolos de Israel, que no pretendían sino expresar la presencia permanente de Dios en su pueblo" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 482).
43. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 317-318.

Cristo. Por otra parte, Jesús abandona el espacio de la Tierra Santa[44]. Y, durante esta ausencia, muere Lázaro. Es evidente que, en un evangelio tan simbólico, esta coincidencia está queriendo significar algo[45]. Hallamos una cosa muy parecida en el evangelio de Marcos: Jesús marcha al otro lado del mar (lago) y muere la hija de Jairo y la hemorroísa se encuentra en apuros (Mc 5,1-43).

Si las distintas figuras del paralítico y el ciego representan otras tantas vicisitudes de Israel, indudablemente también habrá que situar la de Lázaro en este marco. Por consiguiente, la resurrección o reanimación de Lázaro significa la de Israel. Por tanto, esta salida de Jesús del espacio de la Tierra Santa y la muerte de Lázaro sitúan a Jesús dando cumplimiento al espacio escatológico, de tanta raigambre en la Biblia. En otros términos, estos versículos reflejan aquel momento de la llegada de Jesús al mundo, en que Israel esperaba la venida de un Mesías; alguien que le diera la liberación definitiva. Además, en la mente de Juan, desde su perspectiva cristiana, Jesús va a dar cumplimiento a todo el sentido de la escatología: la resurrección definitiva del resto de Israel y de la humanidad. Parece que las resurrecciones de muertos en los evangelios suponen esta doble vertiente.

Lázaro en la mente del evangelista simboliza, pues, la resurrección de Israel, que desemboca en el cristianismo y la resurrección definitiva de la humanidad a quien pone para siempre en pie la fuerza de Jesús, enviado del Padre y uno con él para dar vida al mundo.

"Y muchos allí creyeron en él" (v. 42); podría aludir a esos "muchos" (v. 41) que entendieron el sentido de Juan Bautista; es decir, el Israel auténtico, que se dejó guiar por los profetas y acogía el mensaje del último de ellos, que les presentaba a

44. Bultmann considera estos versículos como una introduccción al capítulo 11; cf. *Das Evangelium*, 299.

45. "El alejamiento de Jesús es simbólico, sus comunidades estarán en medio del mundo, pero sin pertenecer a él. Para creer en Jesús hay que seguirlo en su éxodo" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 487).

Cristo. Se ha hecho notar que los pasajes relativos al Bautista en el evangelio de Juan son cada vez más breves. Quizás sean una explicitación de su propia confesión: "Es preciso que él crezca y que yo disminuya" (3,30). Téngase en cuenta que la adhesión a Jesús se produce fuera de las instituciones judías. Con ello el evangelista está indicando que para creer hay que hacer el éxodo total. Sin infravalorar el trasfondo histórico de esta retirada, creo que está en lo cierto X. Léon-Dufour cuando escribe: "Ya hemos indicado anteriormente que la afluencia de un gran número de personas que se dirigen a Jesús –que no se encuentra ya dentro de los límites de la tierra santa– podría ser muy bien una prolepsis de la fe que había de suscitar la pascua".[46]

46. *Lectura,* II, 318.

CAPÍTULO 11

LÁZARO O LA RESURECCIÓN DE ISRAEL

Este capítulo narra la resurrección de Lázaro y la decisión de los dirigentes judíos de dar muerte a Jesús por haberle resucitado. En el evangelio de Juan la muerte de Jesús encuentra como causa inmediata este suceso[1], que ignoran por completo los sinópticos (Mc 14,1; Mt 26,4)[2]. Aunque previamente a él, Juan alude a la pretensión de Jesús de "igualdad" con el Padre y veladamente al sinsentido del templo, al situar su persona, durante la fiesta de la Dedicación, como el lugar de la manifestación de Dios. En estos puntos coincide plenamente con cuanto dicen los sinópticos sobre el juicio de Jesús[3].

1. "El 'Sanedrín', en nuestro texto, es la junta del Consejo del Sanedrín. Esta indicación parece ser que responde a un dato histórico. Unos días antes de la última pascua de Jesús fue convocado este consejo, como nos confirma Mt 26,3-4 y se decidieron por la eliminación de Jesús. Pero Mateo no dice que se reuniera en relación con la resurrección de Lázaro, que él no refiere" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 234[39]).
2. "Dos indicaciones podían explicar la elección del episodio de Lázaro entre los milagros de Jesús: según Lc 19,37, el entusiasmo de la gente cuando la entrada de Jesús en Jerusalén se debió 'a todos los milagros que habían visto'; en Jn 11,47, los fariseos se deciden a acabar con Jesús debido a sus milagros en general; ¿no habrá escogido Juan, antes de la última pascua, contar un solo milagro, el que prefigura la resurrección de Jesús, lo mismo que había escogido narrar el milagro del ciego de nacimiento en lugar de las diversas curaciones de ciegos que nos refieren los sinópticos?" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 322).
3. Por los sinópticos sabemos que la causa de la muerte de Jesús fueron sus ideas sobre el templo y sus pretensiones mesiánicas, envueltas en una determinada concepción trascendental o divina de su persona (Mt 26,57-68; Mc 14,53-65; Lc 22,54-55.63-71). La causa última, sin duda, fue su conciencia de majestad por la que se sentía superior a la ley. Este deseo de eliminarle aparece ya al inicio mismo de su ministerio; cf. Mc 3,6.

Lázaro, como veremos, simboliza la muerte del viejo Israel y la resurrección del nuevo. Esto no quiere decir que carezca de verosimilitud histórica[4]. Ya hemos repetido que Juan siempre conecta con lo histórico, aunque sea difícil determinar el grado de esa conexión[5]. Igualmente que ha contemplado en el paralítico y en el ciego algunas vicisitudes de Israel, y en esas figuras ha concentrado diversos enfermos, lo hace ahora con Lázaro, en el que se encarna la tradición sobre las resurrecciones de muertos operadas por Jesús. En el evangelio joaneo se muestra cierta tendencia a la concentración: un paralítico, un ciego, un muerto, un único precepto, un pecado: el pecado[6].

La resurrección de Lázaro va a mostrar que Israel necesitaba algo más que una cura. Todo el proceso histórico de Jesús ya lo venía haciendo ver: había que recrearlo: paralítico, ciego, muerto. Esto queda bien reflejado en la tardanza de Jesús cuando le avisaron de la enfermedad de Lázaro; ya no puede ser curado; hay que resucitarlo.

Considerado el milagro[7] de Lázaro desde esa perspectiva, se entiende que afirme el evangelista que los judíos decidieron la

---

4. "Aunque es imposible precisar el fundamento histórico del episodio de Lázaro, es legítimo admitir la existencia, en el trasfondo del relato de una tradición original de Judea sobre un hecho de retorno a la vida; por otra parte, pueden conjeturarse algunas huellas o algunos indicios de esta tradición a partir de ciertos datos evangélicos. Jn habría utilizado y transformado una tradición marginal en función de su perspectiva teológica. Esta conclusión coincide con la opinión de numerosos críticos católicos. Estos últimos discrepan entre sí, no sobre el valor histórico del relato que no puede afirmarse, sino sobre la posibilidad de reconstruir el relato primitivo, una vez admitida su existencia" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 323-324).
5. "Dentro ya del relato, se ha hecho que el milagro responda a las intenciones de la teología joánica, pero no podemos admitir la teoría de Wilkens, según la cual, suprimiendo todo lo que es teología joánica, podemos establecer la forma original del relato en la tradición primitiva" (R. E. BROWN, *El Evangelio, I-XII,* 684).
6. Cf. V. PASQUETTO, *Da Gesù*, 55-56.
7. "El milagro de Jesús es el acontecimiento que hará precipitar su drama, aunque ponga también de manifiesto el sentido profundo de su muerte y prefigure su resurrección. Este acontecimiento que tiene para Juan un significado parecido al que ocupa la transfiguración en los sinópticos (cf.

muerte de Jesús porque había dado la vida a un hombre (Israel)[8]. Esto implicaba pensar que el Dios de la alianza había permitido la muerte de Israel[9]; cosa que se oponía a las convicciones más firmes de los interlocutores de Jesús. Por otra parte, resucitar a Israel sólo lo puede hacer Dios. Con este acto, Jesús se arroga cualidades divinas, por lo que según los sinópticos fue condenado.

Si aceptamos esta orientación del relato fácilmente podemos suponer que también María y Marta puedan revestir algún sentido distinto del mero hecho biográfico. Conocemos el credo de Marta, muy apegado a la fe judía, aunque, finalmente, hace la confesión plena en Jesús[10]. Bien que el relato habla del amor de Jesús por las dos hermanas parece que Jesús se siente más próximo a María. De hecho, a ésta no le exige el acto de fe ni la corrige cuando comienza a vacilar (11,39-40).

Los tres hermanos simbolizarían la Iglesia de Jesús: Lázaro: el resto de Israel, puesto en pie; Marta: la comunidad más apegada a lo anterior, al judaísmo; María representa el aspecto esponsal de la comunidad: contemplación (se quedó en la casa), amor (unción), llanto (casi no dice nada, sólo llora y Jesús se decide a hacer el milagro). Al final del relato se habla llamativamente de la "casa de María": "Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él" (11,45). Antes se había dicho casa de Marta y María (11,19).

Como es sabido, no pocos biblistas detectan en este evangelio diversos estratos, que remitirían, según ellos, a otros tan-

---

9,2-13; Mt 7,1-13; Lc 9,28-36) ofrece a sus temerosos discípulos una anticipación de su victoria sobre la muerte" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 272).

8. "La introducción a esta escena joánica relaciona la sesión del Sanedrín con el milagro de Lázaro, con lo que surge la paradoja de que el don de la vida que ofrece Jesús es causa de su muerte" (R. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 699).

9. No parece aceptable que se decida matar a un hombre porque resucita a otro; cf. J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio,* 175.

10. G. ZEVINI distingue en Marta una fe imperfecta y más adelante, perfecta; cf. *Evangelio* 281-285.

tos grupos que constituyen la comunidad[11] y que poco a poco fueron llegando a la integración plena. Por las cartas de Juan sabemos que se produjo una escisión en el grupo. Lucas en Hechos y también, precisamente en el episodio de Marta y María, de muchos parecidos con nuestro pasaje, deja entrever que en la comunidad se integraban perspectivas muy diferentes en la comprensión del cristianismo[12]. Ello no obliga a entender la familia de Betania desde la perspectiva que nosotros hemos sugerido como hipótesis, pero la hace menos improbable.

Enseguida tendremos ocasión de ver más pormenorizadamente este razonamiento. Basamos nuestra interpretación entre otras motivaciones en los detalles múltiples del texto y en no pocas insinuaciones del mismo, que nos dan a entender que el autor ha querido ofrecernos veladamente la clave de un código secreto[13].

Los personajes del relato (11,1-5)

1 Había un enfermo, Lázaro, de Betania, pueblo de María y de
su hermana Marta. 2 María era la que ungió al Señor con per-
fumes y le secó los pies con sus cabellos; su hermano Lázaro
era el enfermo. 3 Las hermanas enviaron a decir a Jesús:
"Señor, aquel a quien tú quieres, está enfermo." 4 Al oírlo
Jesús, dijo: "Esta enfermedad no es de muerte, es para la glo-
ria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella."
5 Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro.

---

11. Puede verse el planteamiento del problema con bibliografía representativa en R. FABRIS, *Giovanni*, 68-70.
12. Cf. J. RIUS-CAMPS, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*. Madrid, 1984; IDEM, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*. Córdoba, 1989.
13. Es cierto que en un relato simbólico no es posible probar de forma matemática la intencionalidad del autor. Pero, a los indicios del presente relato, deben añadirse los datos precedentes del tejido evangélico. Todo sumado, nos hace ver que el autor se mueve en un proyecto literario-teológico, cuyo trasfondo es el simbolismo.

Juan hace una presentación un tanto extraña de los mismos. Se comienza hablando de Lázaro, como de un enfermo de un determinado pueblo, Betania. De ese mismo pueblo son dos hermanas: María y Marta. Pero todavía no se nos ha dicho que Lázaro es hermano de ellas[14]. Parece que no tiene el escritor mucha prisa por aclararlo; y antes de hacerlo, abrirá un pequeño paréntesis para explicarnos que María es la misma, que "ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos" (cf. 12,1-3); algo que se relatará más tarde. Después ya nos aclara que el enfermo era hermano de ésta. Por lógica se infiere que Lázaro era también hermano de Marta, pero el autor no lo dice. Y el misterio se sigue percibiendo en el versículo 5: "Jesús amaba (ἠγάπα) a Marta, a su hermana y a Lázaro". Más tarde, Marta hablará de su hermano Lázaro (v. 21); y Jesús le dirá: "tu hermano resucitará" (23). Por su parte, el evangelista dirá ya casi al final del relato que Marta es la hermana del difunto (v. 39)[15].

Se trata, como decíamos, de una presentación extraña en la que las figuras parece trascienden su mero sentido real para significar algo. Esto lo iremos percibiendo a lo largo del análisis.

Ninguna de las dos hermanas aparece hasta ahora como principal, ya que ambas van ocupando sucesivamente el primer lugar en el orden de la narración. En un primer momento lo inicia Lázaro y le siguen María y Marta. Después ocupa el primer lugar Marta a quien siguen María y Lázaro. Pero al final se hablará ya sólo de la casa de María[16].

La frase "aquel a quien tu quieres (φιλεῖς), está enfermo", está cargada de simbolismo. El amor y la predilección de Dios

---

14. Parece notarse una cierta torpeza narrativa en estos primeros versículos, quizás intencionada, que contrasta con la viveza del resto del texto.
15. Todas estas conexiones de diversa índole entre ellas nos dejan la sospecha de que son figuras representativas de la relación con Jesús.
16. "María ocupa el centro. Es una figura más conocida que Lázaro; se puntualiza que Betania era su aldea; Marta se pone en relación con ella por ser hermana. Por el momento, de Lázaro sólo se afirma que es de la misma aldea, aunque pronto se dirá que era hermano suyo (11,2). Los tres personajes forman, por tanto, un grupo de iguales, son todos hermanos y del mismo pueblo" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 492-493).

por Israel (aquél) trasvasan toda la Biblia. La alianza, la elección y la creación son comprendidas como fruto del amor de Dios por su pueblo. Uno se siente tentado de descubrir aquí al discípulo que amaba Jesús, pero indudablemente no se refiere a él, por mucho que algunos autores hayan intentado probarlo. El término griego utilizado no es del todo el mismo y el contexto del evangelio no favorece esa identificación[17]. Se trata en el caso de Lázaro de una amor de fuerte amistad, como avalan el vocablo griego utilizado y el conjunto del relato que muestra la cercanía de Jesús para cada uno de los miembros de esta familia.

Los sinópticos han llamado la atención sobre el gran número de enfermedades que fueron curadas por Jesús en distintas personas. Juan puede resumirlas en una frase: "Aquél a quien tú quieres, está enfermo", una enfermedad tan grave que le va conducir a la muerte física.

El sueño de Lázaro (11,6-16)

6 Cuando se enteró de que estaba enfermo, permaneció dos
días más en el lugar donde se encontraba. 7 Al cabo de ellos,
dice a sus discípulos: “Volvamos de nuevo a Judea.” 8 Le dicen
los discípulos: “Rabbí, con que hace poco los judíos querían
apedrearte, ¿y vuelves allí?” 9 Jesús respondió:
“¿No son doce las horas del día?
Si uno anda de día, no tropieza,
porque ve la luz de este mundo;
10 pero si uno anda de noche, tropieza,
porque no está la luz en él.”
11 Dijo esto y añadió: “Nuestro amigo Lázaro duerme; pero voy
a despertarle.” 12 Le dijeron sus discípulos: “Señor, si duerme, se
curará.” 13 Jesús lo había dicho de su muerte, pero ellos creyeron
que hablaba del descanso del sueño. 14 Entonces Jesús les dijo
abiertamente: “Lázaro ha muerto, 15 y me alegro por vosotros de
no haber estado allí, para que creáis. Pero vayamos allá.”
16 Entonces Tomás, llamado el Mellizo, dijo a los otros discípulos: “Vayamos también nosotros a morir con él.”

17. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, I-XII, 108-109.

Jesús no va a utilizar su poder para detener la enfermedad de Lázaro[18]. La deja seguir su curso hasta el desenlace final[19]. Incluso llegará a considerar la muerte de éste como un sueño. Ya hizo lo mismo en el evangelio de Marcos cuando la hija de Jairo[20]. Cuando todos comprobaban que estaba muerta, él decía que dormía; y se reían de él. Para Jesús la muerte física es un sueño. Jairo era un jefe de la sinagoga. Su hija también allí significaba la muerte de la sinagoga, a la que Jesús iba a dar una nueva calidad de vida. Los alaridos de las plañideras expresan a las claras el llanto de las instituciones israelitas por la muerte del resto de Israel, magníficamente expresado en la niña de Jairo que tenía doce años.

Enseguida, en el cristianismo se uniría el sueño a la muerte, y para hablar del morir, se dirá: "se durmió" o "se durmió en el Señor". La desaparición de Israel es momentánea, como el sueño para el hombre; pronto despierta y vuelve a la vida.

Jesús, cuando murió Lázaro se hallaba fuera de la tierra santa. Vuelve a ella "al tercer día": "Cuando se enteró de que estaba enfermo, permaneció dos días más en el lugar donde se encontraba. Al cabo de ellos, dice a sus discípulos: Volvamos de nuevo a Judea" (11,6-7)[21]. Indudablemente hay aquí una alusión a la resurrección de Jesús. Después de ella es cuando Jesús va

18. La observación de Bultmann no tiene precio: “La obra de Jesús tiene su propia hora” (*Das Evangelium*, 303).
19. “Por lo que también su comportamiento está impregnado de ese amor, aunque les puede resultar extraño a quienes no conocen tales interioridades. Y eso es lo que ocurre precisamente cuando Jesús, tras conocer la noticia, no hace nada, sino que permanece todavía dos días en el mismo lugar. También ahí se puede captar una sutil referencia a la muerte y resurrección de Jesús, resucitado ‘Al tercer día’ de entre los muertos” (J. BLANK, *El evangelio*, tomo primero b, 278-279).
20. Parece que se dan paralelismos muy estrechos entre la narración de la resurrección de la hija de Jairo y ésta de Lázaro; Cf. J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 173.
21. Los comentaristas, aun los no muy afectos al simbolismo, aquí vacilan o dudan de que no haya una segunda intención en la espera de dos días por parte de Jesús; cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 675; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura* II, p. 326.

a poner de verdad en pie a Israel. Los milagros de Jesús preanunciaban la realidad posterior. Jesús, pues, a pesar del peligro que supone para su vida, vuelve a Judea a despertar a su amigo. Todavía es de día, no ha llegado la noche de la Pasión, la hora prefijada por el Padre. Tiene que ir a Judea con sus discípulos.

En la resurrección del nuevo Israel están también implicados éstos[22]. Uno de los discípulos, Tomás, arrastra a los otros a ir a morir con él. Juan recuerda que era llamado "Mellizo"; traducción de su nombre arameo. En este momento se identifica con Jesús por su deseo de morir con él. Es como un doble de Jesús, el discípulo perfecto[23]. Más tarde, se negará a creer en la resurrección de Jesús (20,24-29) si no palpa su realidad corporal. Y solamente es capaz de proclamar su acto de fe ante la experiencia inmediata de Jesús. Aquí también se le denomina mellizo. Quizás se subraye que la identificación con Jesús no proviene de un entusiasmo más o menos humano, sino de la gracia de Cristo que capacita a Tomás para adherirse a él más allá de las comprobaciones. ¡Sólo así se puede ser otro igual a Jesús (mellizo)!

Marta y María frente a Jesús (11,17-36)

17 Cuando llegó Jesús, se encontró con que Lázaro llevaba ya
cuatro días en el sepulcro. 18 Betania estaba cerca de Jerusalén
como a unos quince estadios, 19 y muchos judíos habían veni-
do a casa de Marta y María para consolarlas por su hermano.
20 Cuando Marta supo que había venido Jesús, le salió al en-
cuentro, mientras María permanecía en casa. 21 Dijo Marta a
Jesús: “Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi

---

22. “Al final de los dieciséis versículos el lector ha comprendido que el milagro tendrá lugar, no solamente debido al amor de Jesús por sus amigos, sino para manifestar la gloria de Dios y suscitar la fe en aquel que se enfrenta a la muerte y que tiene el poder de dejar su vida y el poder de tomarla de nuevo para comunicársela a los hombres” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 328).

23. “Este discípulo, dispuesto a seguir a Jesús hasta la muerte, representa otro aspecto de la comunidad, unida a Jesús y dispuesta a correr su misma suerte; es el doble (*mellizo*) de Jesús” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 498).

hermano. [22] Pero aun ahora yo sé que cuanto pidas a Dios,
Dios te lo concederá." [23] Le dice Jesús: "Tu hermano resucita-
rá." [24] Le respondió Marta: "Ya sé que resucitará en la resu-
rrección, el último día." [25] Jesús le respondió:

"Yo soy la resurrección.
El que cree en mí, aunque muera, vivirá;
[26] y todo el que vive y cree en mí,
no morirá jamás.
¿Crees esto?"

[27] Le dice ella: "Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo
de Dios, el que iba a venir al mundo." [28] Dicho esto, fue a lla-
mar a su hermana María y le dijo al oído: "El Maestro está ahí
y te llama." [29] Ella, en cuanto lo oyó, se levantó rápidamente,
y se fue hacia él. [30] Jesús todavía no había llegado al pueblo;
sino que seguía en el lugar donde Marta lo había encontrado.
[31] Los judíos, que estaban con María en casa consolándola, al
ver que se levantaba rápidamente y salía, la siguieron pensan-
do que iba al sepulcro para llorar allí.
[32] Cuando María llegó donde estaba Jesús, al verle, cayó a sus
pies y le dijo: "Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no
habría muerto." [33] Viéndola llorar Jesús y que también lloraban
los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente, se
turbó [34] y dijo: "¿Dónde lo habéis puesto?" Le responden:
"Señor, ven y lo verás." [35] Jesús derramó lágrimas. [36] Los judíos
entonces decían: "Mirad cómo le quería."

Jesús llega a Betania, una aldea cercana a Jerusalén. Lázaro llevaba ya cuatro días muerto. Cuatro días significaba en el mundo oriental una muerte cierta; el retornar a la vida se hacía imposible[24] El número cuatro indica la totalidad, la universalidad. Se nos describe el encuentro de Jesús con las dos hermanas. Mas que un encuentro meramente humano, Juan nos presenta una narración teológica. Las dos hermanas se hallan en casa. En este

24. "Entre los rabinos se daba la opinión de que el alma rondaba durante tres días en torno al cuerpo muerto y que, pasado ese plazo, ya no cabía esperanza alguna de que el muerto resucitara" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 676).

momento el evangelista afirma que la casa es de las dos "de Marta y de María" (11,19). Más tarde, después de realizado el milagro, hablará solamente de la "casa de María" (11,45).

Con frecuencia los comentaristas opinan que la actitud teológica de las dos hermanas es idéntica, pero esto no es exacto[25]. Marta sale en seguida al encuentro de Jesús ¿Se ha enterado María de que ha llegado Jesús? Si enseguida, en la unción, la vamos a ver tan solícita para con la persona de Jesús, ¿a qué se debe el que se quede sentada en casa? Seguramente porque está convencida de que él vendrá o la llamará, como el Buen Pastor a sus ovejas; sólo cuando sea llamada acudirá a él. Y así fue; es Jesús quien por medio de Marta la llama. Marta le comunica el recado en voz baja, no como normalmente se interpreta por causa de la hostilidad de los judíos allí presentes hacia Jesús, pues pronto se iban a dar cuenta de que María iba hacia su encuentro, sino porque estos no podrían nunca entender que el encuentro con Jesús era para ella algo superior al llanto de desesperación que la abatía. Ella permanecía en la casa sentada.

Pronto el evangelista nos va a presentar esta casa como el lugar del conocimiento y la vivencia de Jesús, pues "muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él" (11,45). María no abandona al difunto; espera que venga Jesús; llora como Jesús la muerte del resto de Israel.

Por otra parte, Marta, que expresa su adhesión a Jesús desde un credo típicamente fariseo[26], llega a la confesión

---

25. R. E. BROWN, con su perspicacia habitual intuye ciertas diferencias: “A través de todo el episodio relacionado con Marta advertimos que ésta cree en Jesús, pero inadecuadamente... Marta coincide con Jesús en que profesa la doctrina de la resurrección de los muertos, defendida por los fariseos... La única diferencia que hay entre el saludo de Marta a Jesús y el de María, es que ésta cae a los pies del Señor (v. 32). Algunos interpretan este gesto como un indicio de fe más viva en María, pero es de advertir que siempre se describe a María de Betania a los pies de Jesús (Lc 10,39; Jn 12,3)...” (*El Evangelio*, I-XII, 688-689; 687-691)
26. La segunda de las dieciocho bendiciones contenía la fe en la resurrección del cuerpo. Ésta era confesada por lo fariseos y negada por los saduceos.

plena, cuando Jesús le muestra quién es él: "Yo soy la resurrección y la vida[27]. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto?" (11,25-26). Pero para alcanzar este estadio de fe, necesita ser corregida por Jesús.

María, en cambio, apenas llega adonde se encuentra Jesús, se echa a sus pies, como hará el día de la unción (12,3). En este último caso adopta las actitudes de la esposa del Cantar. Aunque su petición es similar a la de Marta, Jesús no la exige ninguna confesión de fe y al verla llorar junto con los judíos que la acompañaban, rompe también él en sollozos. Nada se dice del llanto de Marta.

El llanto de Jesús le revela en toda su hondura afectiva humana[28]. No es insensible al dolor del tiempo, aunque él viva en la eternidad, en la comunión con el Padre. Y es el llanto de una mujer (María), sobre todo, quien lo arrastra a las lágrimas.

Pero su llanto además encierra un misterio, pues él podía haber evitado esa muerte. Así lo entendían algunos judíos. ¿Acaso no tendría poder sobre la muerte quien fue capaz de dar la vista al ciego? Es más, no acudió enseguida cuando fue llamado por las hermanas del enfermo.

Llora como llora María porque el resto de Israel ha muerto. Él lo va a poner en pie en una realidad nueva, pero las instituciones no han sido fieles a la palabra de Dios y han arrastrado a todo Israel a la ruina. Este llanto de Jesús por Lázaro se asemeja mucho a aquel también de Jesús que nos narra Lucas a la vista de la ciudad de Jerusalén (Lc 19,41ss).

La afirmación central del pasaje –que constituye una automanifestación altísima de Jesús– se encuentra en las siguientes

---

27. La BJ siguiendo a algunos testigos de menor importancia omite “y la vida”.
28. “El llanto de Jesús carecería de sentido si fuese a devolver a Lázaro la vida física. Su dolor expresa su amor por el hombre, amor de amigo que nace de su misma condición humana. En Jesús el cariño de Dios se transforma en solidaridad de hombre. Dios está en el ‘Hombre’” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 511).

palabras: "Yo soy la resurrección y la vida" (11,25). Es la resurrección porque es la vida. Vida, como hemos visto, para Juan, es una participación de lo más íntimo del Padre. El Padre le ha dado a Jesús su propia vida, que él ahora comunica a aquellos que lo aceptan como Enviado de Dios e Hijo. La muerte física es un sueño. Quien se adhiera a él por la fe participa de esa vida, que es eterna, es decir, divina. Algún códice, pero no de mucho relieve, omite el término "vida"[29]. Aunque se omitiera, en no pocos lugares del evangelio se proclama de forma solemne que Jesús es la vida.

Por el poder de Jesús, Lázaro resucita (11,37-44)

37 Pero algunos de ellos dijeron: “Éste, que abrió los ojos del
ciego, ¿no podía haber hecho que éste no muriera?” 38 Enton-
ces Jesús se conmovió de nuevo en su interior y fue al sepul-
cro. Era una cueva, y tenía puesta encima una piedra. 39 Dice
Jesús: “Quitad la piedra.” Le responde Marta, la hermana del
muerto: “Señor, ya huele; es el cuarto día.” 40 Le dice Jesús:
“¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?” 41 Qui-
taron, pues, la piedra. Entonces Jesús levantó los ojos a lo alto
y dijo:
“Padre, te doy gracias por haberme escuchado.
42 Ya sabía yo que tú siempre me escuchas;
pero lo he dicho por estos que me rodean,
para que crean que tú me has enviado.”
43 Dicho esto, gritó con fuerte voz: “¡Lázaro, sal afuera!” 44 Y
salió el muerto, atado de pies y manos con vendas y envuelto
el rostro en un sudario. Jesús les dice: “Desatadlo y dejadle
andar.”

29. “Para la solemne fórmula de revelación nominal: ‘Yo soy la resurrección y la vida’ (v. 25)... En esta fórmula las palabras ‘y la vida’ se omiten en el P[45] y en algunas versiones antiguas (*Vetus latina*, versión sirosinaítica) y en las citas de Orígenes y Cipriano. Esta omisión se debe quizás a lo que se afirma en el v. 24, que sólo alude a la resurrección, pero es difícil de explicar. Nosotros preferimos la fórmula completa, entre otros motivos por el desarrollo que tendrá en las palabras siguientes (v. 25a-26b)” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 283[21]).

Se comienza por describir el sepulcro de Lázaro. Era una cueva[30], cuya boca tapaba una losa. Se trata de una clase de sepulcros entonces existentes. No estaba excavado en la roca como el de Jesús. Parece que en los datos que nos ofrece el evangelista ve transposiciones simbólicas. Abraham fue sepultado en un cueva. Lázaro, figura de Israel, está sepultado en una cueva tapada por una losa, que le impedía la salida (éxodo). Jesús hasta este momento está realizando el nuevo éxodo. Este nuevo éxodo es una obra de Dios; el hombre no la puede realizar por sí mismo. Cuando Jesús lo ponga en pie, Lázaro saldrá, ligados los pies y las manos y con el rostro cubierto. El evangelista cuidará con esmero cuando hable de Jesús muerto, en dar a entender que no le ligaron con vendas, como dice aquí de Lázaro, ni que le cubrieron la cara. Jesús fue enterrado, envuelto en lienzos (sábanas), en clara alusión al Cantar de los Cantares[31].

Lázaro (Israel), pues, está ligado de pies y manos y tiene el rostro cubierto (sin rostro)[32]. Tremenda visión del Israel de la época de Jesús. Intensa concentración de Juan sobre los datos que nos ofrecen los sinópticos: ceguera, cojera, parálisis, mano paralizada, etc. Esos enfermos que cura Jesús y que están aquejados de este tipo de enfermedad, representan las necesi-

30. "La precisión dada por Jn, que el sepulcro era una cueva, recuerda el sepulcro de los patriarcas, la cueva de Macpela, donde fueron sepultados Abraham, Isaac y Jacob (Gn 49,29-32; 50,13). La cueva-sepulcro está ligada a los orígenes del pueblo. En oposición al sepulcro nuevo de Jesús, donde nadie había sido puesto todavía (19,41). Éste es el antiguo, el sepulcro de Israel donde todos han sido puestos" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 514).

31. Lázaro está ligado con vendas, cubierto el rostro y mostrando todos los síntomas de la corrupción (11,39.44). De Jesús no se dirá que tenía cubierto el rostro, ni que estuviera atado con vendas, sino envuelto en sábanas perfumadas.

32. "Frente al acontecimiento de la resurrección, el lector no tiene por qué extrañarse de que le falte al texto una cierta coherencia narrativa. Es decir, no tiene por qué preguntarse cómo pudo salir el resucitado del sepulcro, si tenía los pies y las manos ligadas por las vendas, y cómo pudo moverse con el rostro cubierto. Es importante captar el sentido teológico y simbólico del acontecimiento, y no su crónica" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 291).

dades de la sociedad religiosa de su tiempo. En esas enfermedades contemplaba él, y así lo han leído los evangelistas, las enfermedades del alma.

El grito de Jesús, mandándole salir fuera, es la voz casi desesperada del Pastor que invita a su oveja, imposibilitada de andar, a que le siga. Y a este grito, lo que era imposible a los hombres, le fue posible a Dios. Los términos que mejor explican el sentido de este nuevo éxodo son "Desatadlo y dejadle andar"[33]. La interpretación rabínica con una casuística tan insoportable había terminado por dejar a Israel sin libertad, "atado de pies y manos". Se hallaba imposibilitado para cualquier iniciativa y mucho más para abrirse a nuevas dimensiones del Espíritu. Jesús restituye a Israel a la libertad. Era algo que sólo podía hacerlo Dios. Jesús por su unidad con el Padre, como veíamos en el capítulo anterior, participa de la realidad de Dios y es el enviado por el Padre para efectuar esta nueva creación de Israel.

Es impensable no descubrir toda una trama simbólica en esta narración. Evidentemente el relato corre como si todos sus datos fueran reales, pero muchas insinuaciones innecesarias del evangelista, a quien ya conocemos por narraciones anteriores, nos invitan a penetrar en el tejido del texto. Pero además, es que hoy ningún investigador aceptaría todo el pasaje como un suceso histórico. En nuestra lectura pueden muy bien salvarse los núcleos "históricos". En este suceso el evangelista se adhiere a la tradición firme sobre las resurrecciones realizadas por Jesús.

Es curioso que, cuando Jesús se dirige al sepulcro, Marta piense que es imposible hacer ya algo por el difunto, pues ya lleva cuatro días y se perciben los síntomas de la corrupción. Y precisamente, en ese momento, cuando ya los personajes son de sobra conocidos y cuando Jesús corrige a Marta por su falta de fe, el evangelista hable de ésta como "hermana del

33. Aunque aquí los términos "atar" y "desatar" se usan en sentido material, eran expresiones técnicas de la praxis rabínica, con las que se significaba prohibir o permitir; cf. M. De Tuya, *Evangelios*,Va, 260-261.

34. "Resulta extraña la identificación de Marta a estas alturas del relato; Bultmann y otros lo interpretan como indicio de que la intervención de Marta

muerto"[34]. Son éstos, sin duda, indicios de que el autor no se quiere detener en la muerte física de Lázaro. Al denominar en este instante a Marta hermana del muerto, vincula estrechamente a esta mujer a la suerte del difunto. Es cuanto venimos sospechando, que ella simboliza a la comunidad más próxima al judaísmo; representa, si se quiere, aquellos grupos que veían en Jesús un mero restaurador de Israel.

Juan ha sabido magistralmente mover los hilos de la doble trama que compone el relato; pero no ha podido llevarlo a cabo sin dejar algunos indicios o marcas, que nos sirven para descubrir su intencionalidad.

Matar al dador de la vida (11,45-53)

> [45] Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él. [46] Pero algunos de ellos fueron a los fariseos y les contaron lo que había hecho Jesús. [47] Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: "¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos signos. [48] Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación." [49] Pero uno de ellos, Caifás, que era el sumo sacerdote de aquel año, les dijo: "Vosotros no sabéis nada, [50] ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación." [51] Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación [52] y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. [53] Desde este día, decidieron darle muerte.

---

en los vv. 20-28 se considera secundaria. Pero Juan muestra cierta tendencia a identificar repetidas veces a los personajes. La identificación se omite en VL, VS^{sin} y el tardío Códice Koridethi, pero podría ser un intento de obviar la dificultad... Algunos lo interpretan como indicio de que se trata de una glosa" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 680). También en otra ocasión (12,1) a la palabra Lázaro, algunos códices de gran solvencia (P^{66}, A. D, K) añaden "el muerto".

La causa que van a esgrimir las autoridades judías, alarmadas por la resurrección de Lázaro, para decidir la muerte de Jesús es las "señales" que hacía. Juan sólo nos ha relatado siete señales, pero en algunas ocasiones se refiere a señales o muchas señales sin determinar (2,23). Estos signos, piensan ellos que pueden provocar un movimiento de las multitudes a favor de Jesús, que terminaría con la intervención de los romanos. Pero, ¿por qué van a tener que intervenir los romanos y destruir el templo, es decir, las instituciones, como suponen ellos? Indudablemente Caifás, sumo sacerdote de aquel año fatídico, veía certeramente que el movimiento de Jesús terminaría produciendo un cambio total en la religiosidad de Israel[35]; si Jesús sigue adelante, pronto Israel sería otro. La resurrección de Lázaro tal como la hemos interpretado apunta a esa nueva realidad. Surgirá un nuevo pueblo[36], que camina libremente, ajeno a las prescripciones rabínicas y a unas instituciones que ya no tenían sentido: "Desatadlo y dejadle andar".

Sin duda, Juan dispone de datos fidedignos de que los dirigentes judíos se reunieron algunas veces de modo informal para hablar del problema que presentaba Jesús. En alguna de esas ocasiones decidieron su muerte como dejan entrever también los sinópticos.

Algunos juzgan que Juan se equivoca cuando habla de sumos sacerdotes y fariseos como las autoridades que convocaron el Consejo. Juan no habla de forma jurídica, sino real. Los

---

35. "Reflexiones de esta índole encajan muy bien en la mentalidad de los sumos sacerdotes saduceos. En efecto, los saduceos eran amigos de los romanos, no sólo porque temían el poder aplastante de Roma, sino porque sabían además que el triunfo de cualquier movimiento mesiánico significaría el fin de su propio poderío sobre el pueblo" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 338).
36. "En las palabras de Caifás se contraponen dos términos: pueblo (*laós*) y nación (*éthnos*). El primer término frecuente en Lucas es usado por Juan solamente aquí y en 18,14, tiene valor teológico e indica los hombres en quien Dios establece su alianza, el pueblo de Dios, incluidos los discípulos. El segundo término (cf. 18,35) indica al pueblo judío con su organización teocrática en cuanto distinto de los demás pueblos" (G. ZEVINI, *Evangelio,* 296[44]*).*

que tienen más interés por acabar con Jesús son los sumos sacerdotes y los fariseos. Los sumos sacerdotes pertenecían al grupo de los saduceos, gente que había pactado con Roma; controladores de las finanzas, sobre todo del templo. Y éstas eran las que ponían en peligro el movimiento de Jesús. Los fariseos en la época de Juan eran los enemigos acérrimos de los cristianos; ahora quieren hacer desaparecer a los discípulos de Jesús. La causa última, material, de la muerte de Jesús, parece que recae sobre Anás, suegro de Caifás, que era quien dirigía los hilos de la política religiosa y económica del templo.

El denominar a Caifás sumo sacerdote de aquel año, no supone tampoco error. Para cualquier judío era de sobra conocido que el sumo sacerdocio no iba por años. Juan quiere decir que aquel año fatídico, el del asesinato de Jesús, le tocó a él la responsabilidad (irresponsabilidad) de decidirlo, aunque el último reponsable político parece que fue Anás, suegro de Caifás, que era quien ocultamente movía todo el entramado del sumo sacerdocio[37].

Era creencia que muchos sumos sacerdotes profetizaban. Así le va a ocurrir a Caifás, que propone la muerte de uno (Jesús), para que no perezca todo Israel. Caifás piensa que es necesario que muera uno por el pueblo (término extraño en Juan), para que no perezca toda la raza. Más allá de la intencionalidad de Caifás, pueblo tendría aquí una connotación religiosa (pueblo de Dios) y raza o nación significaría a Israel como realidad cerrada (racista). El evangelista va a leer de otra manera. Contemplará la muerte de Jesús como restauradora del gran pueblo de Dios, que abarca no solamente a los judíos, sino a todos los hombres que le presten su adhesión incondicional. Jesús va a ser el salvador del pueblo de Dios, de todo el mundo[38].

---

37. Probablemente Juan con la alusión a Anás quiere ofrecernos además de un dato histórico la idea de inestabilidad del sumo sacerdocio, dependiente del mundo romano; cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio,* 747-749.
38. "Aflora aquí la imagen de una Iglesia constituida por judíos y gentiles... La vieja imagen de la reunión de los israelitas dispersos se ha alzado hasta el horizonte universal de todos los hombres elegidos por Dios, y especialmente también de los paganos que hasta entonces estaban lejos" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio* II, p. 445-446).

La decisión de matar a Jesús es irrevocable. Si él no muere, perece la nación entera. Jesús conoce estos propósitos; pero también sabe que no ha llegado la "hora", huye a una ciudad del desierto, para que cuando ésta llegue, pueda entregar su vida libremente.

Jesús se retira hacia el desierto (11,54)

> [54] Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos, sino que se retiró de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraín, y allí residía con sus discípulos.

La gente al aproximarse la Pascua sube a Jerusalén a purificarse[39]. Jesús, por su parte, se retira hacia el desierto porque todavía no ha llegado su hora. Este versículo concluye la sección 5,1-12,52 en la que Jesús ha pretendido recrear a Israel, al mismo tiempo que abre otra, que finaliza en 12,36, donde de nuevo Jesús se oculta del mundo judío hostil[40]. Ya no aparecerá ante ellos hasta el capítulo 18, en el momento del prendimiento.

La marcha de Jesús hacia el desierto[41] supone como el inicio de un nuevo camino. Para Israel ir al desierto implica comenzar de nuevo. Este nuevo camino, que será el de la Pasión, tendrá por objeto llevar a efecto el proyecto de éxodo desarrollado en los capítulos precedentes. Pero antes el evan-

---

39. Parece que en la idea de purificación el evangelista lee un sentido más profundo; por primera vez se va a efectuar la verdadera purificación; cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio* 534-536.
40. Jesús ya no volverá a revelarse a los judíos. Guardará frente a ellos silencio absoluto. Ante las palabras del Sumo Sacerdote que le interrogue, se limitará a decir: "He hablado abiertamente ante todo el mundo; he enseñado siempre en la sinagoga y en el Templo, donde se reúnen todos los judíos, y no he hablado nada a ocultas" (Jn 18,20).
41. Esta retirada al desierto supone el final de una etapa y el comienzo de otra; se va a iniciar la historia de la Pasión. Nada tiene que ver con lo que afirma R. Schnackenburg: "La última retirada antes de la fiesta pascual es un recurso dramático para indicar la atmósfera explosiva que reinaba en Jerusalén y sus alrededores" (*El Evangelio*, II, 446).

gelista quiere hacernos ver cómo todo el mundo queda emplazado ante Jesús: los hombres y Dios (11,55-12,36).

Los que suben a purificarse le necesitan (11,55-57)

[55] Estaba cerca la Pascua de los judíos, y muchos del país habían subido a Jerusalén, antes de la Pascua para purificarse. [56] Buscaban a Jesús y se decían unos a otros estando en el Templo: "¿Qué os parece? ¿Que no vendrá a la fiesta?" [57] Los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que, si alguno sabía dónde estaba, lo notificara para detenerle.

Muchos que suben a Jerusalén a purificarse preguntan por él. Juan anota que esta pregunta la hacen estando en el templo. Ignoraban que Jesús había sobrepasado ya las instituciones y sólo haciendo el éxodo de ellas, se le halla. A estos judíos ya no les satisfacen las purificaciones y el templo; les inquieta la persona de Jesús. Así al enterarse de que Jesús se acerca ya a Jerusalén (12,12), salen (éxodo) a su encuentro. Jesús se está haciendo para ellos más fuerte que sus instituciones.

Mientras tanto, los dirigentes judíos habían dado la orden de que, si alguno conocía su paradero, debía denunciarlo para detenerlo. Todos deseaban conocer dónde se hallaba Jesús; estaba entrando en el interior de las conciencias.

Ya vimos que en la fiesta de la Dedicación del templo intentan apedrearle (profanar). Ahora, el día de la Pascua, día de la liberación, no dejan ser libre a un hombre; es más quieren matarlo porque ha dado la libertad a Lázaro (Israel).

CAPÍTULO 12

JESÚS Y SU NUEVA COMUNIDAD, ATRACCIÓN UNIVERSAL

Este capítulo está integrado por una serie de datos de gran relevancia: unción en Betania, entrada triunfal en Jerusalén, llegada de los griegos, breve discurso de Jesús sobre el sentido de su existencia para unir a los hombres, reflexiones finales del evangelista y nuevo discurso de Jesús (gritando) ante un espacio infinito y sin público, que finaliza con el verbo hablar *(laléō),* en presente[1].

También aquí han pretendido algunos autores reordenar toda la sección, para que, según ellos, se desenvuelvan las cosas de una forma más lógica y finalice con la conclusión del evangelista. Este sería el orden propuesto: 12,1-36[a]; 44-50[2]; 36b-43[3]. De esta forma se conseguiría que la conclusión quedara al final e inmediatamente antes el v. 36b: "Dicho esto, se marchó Jesús y se ocultó de ellos".

También este cambio, sin base en la tradición textual, complica más bien las cosas, porque se hace a costa de unir dos

1. "El capítulo 12 es un capítulo puente, a caballo entre la primera parte: Libro de los signos, y la segunda: Libro de la Gloria. Los acontecimientos narrados, a saber, la unción en Betania y la entrada triunfal con el discurso consiguiente al encuentro de Jesús con los gentiles y una reflexión del Evangelista con unas palabras conclusivas del ministerio público de Jesús son los pilares de este capítulo de transición" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 21).
2. R. E. Brown cree que estos versículos están a todas luces fuera del contexto. Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 755-758.
3. Es la opinión que mantenía J. H. Bernard. Cf. E. COTHENET, *El cuarto evangelio*, 234.

discursos de tono muy diferente, aunque existan ideas comunes, porque quita a esta primera parte la brillantez de que sea el mismo Jesús quien ponga el punto final, por las razones que enseguida veremos, y porque nos presenta un Jesús que se despide y oculta, pero que ya nunca dejará de hablar (revelarse)[4].

En efecto, el texto griego termina con un verbo de gran calado en Juan, λαλέῶ; verbo con el que Juan explica la revelación de Jesús. El verbo además, se halla en presente. Es como si el evangelista, cuando está a punto de concluir, se diera cuenta de que no ha logrado decir cuanto quería del suceso de Jesús. Por eso, no se le ocurre otra cosa que presentarnos al mismo Jesús gritando hacia todos los horizontes y para todos los públicos un discurso, en el que se expresa el sentido de su existencia, finalizando con un presente revelador y continuo al que no se pone fin. Jesús continúa todavía hablando[5].

Así, pues, el orden interno de nuestro capítulo podía ser el siguiente: Después de la resurrección de Lázaro, la nueva comunidad le brinda su existencia (12,1-8): Marta, el servicio, María, la adoración esponsal; Lázaro es una figura representativa; después de su resurrección no dice una palabra. Es el resto de Israel, puesto en pie, que se desdobla en dos formas de existencia. Marta y María[6]: expresión femenina de la comunidad.

---

4. "Se ha discutido a veces sobre la autenticidad y el emplazamiento de estos últimos versículos (12.44-50); sin embargo, parecen estar muy en consonancia con la pluma de Jn y su presencia en este lugar se justifica fácilmente" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectur*a, 383).
5. Algo similar acontece al final del evangelio, cuando el evangelista no satisfecho con cuanto nos ha contado de Jesús, dice: "Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran" (21,25). El mismo escrúpulo puede observarse en la conclusión anterior (20,30). Se nota, pues, en el autor o autores del cuarto evangelio una cierta insatisfacción de que cuanto se narra de Jesús no alcanza las pretensiones de los mismos.
6. Es curioso observar que algunos testigos de gran solvencia, al nombre de Lázaro (12,1), añaden "el muerto".

Pero ahora la atracción no la ejerce sólo Jesús, sino también su Iglesia (12,9-11). Por eso, las autoridades judías decretan la muerte de Lázaro. A pesar de los dirigentes, el viejo Israel no puede acallar la gloria de Jesús y explota en alabanzas (12,12-19). La fuerza de Jesús ya es irrefrenable, alcanza hasta los mismos gentiles, que desean verlo (12,20-22). Para ser un foco de atracción para todos los hombres es necesaria la Pasión (12,23-36a). "Si el grano de trigo no cae en tierra y muere queda él solo; pero si muere da mucho fruto" (12,24). Terminado el discurso, Jesús abandona la escena pública (12,36b). El evangelista extrae sus propias conclusiones (12,37-43). Finalmente, cierra el mismo Jesús este primera parte, sintetizando su mensaje en un discurso, que proclama en alta voz en un espacio sin horizontes y sin público (12, 44-50)[7].

La nueva comunidad (12,1-8)

[1] Seis días antes de la Pascua, Jesús se fue a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. [2] Le dieron allí una cena. Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban con él a la mesa. [3] Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. Y la casa se llenó del olor del perfume. [4] Dice Judas Iscariote, uno de los discípulos, el que lo había de entregar: [5] “¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?” [6] Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella. [7] Jesús dijo: “Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura. [8] Porque pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis.”

7. “Termina la sección con una declaración solemne de Jesús (12,44-50) sin precisión de tiempo ni lugar. No va ya dirigida al pueblo como tal, sino a los individuos. En ella resume su misión y su mensaje pronunciándola como alternativa a la muerte, ante la cual tiene que optar el hombre de toda época. Universaliza así el significado de los episodios que preceden” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 533).

Seis días antes de la fiesta de Pascua[8], Jesús se fue a Betania. Ya hemos dicho que en Juan el número seis representa siempre un hecho de gran relieve, que queda abierto a una complementación posterior. Con la resurrección de Lázaro, el Señor ha llevado a término el proceso del éxodo iniciado con la salida del paralítico en el capítulo quinto. La resurrección de Lázaro supone el nacimiento de un nuevo pueblo o comunidad.

En este pasaje de la unción vamos a contemplar a esa nueva comunidad en torno a Jesús. Le dan a Jesús una cena. Entre los invitados se encuentran Marta y María. Marta se preocupa del servicio y María se dedica a la unción de Jesús[9].

La escena se va a centrar prácticamente en la acción de María. En medio del banquete María se dirige a Jesús y unge sus pies con un perfume de nardo legítimo de mucho valor. La narración joánica depende no poco de los sinópticos. Se ha querido recomponer su estructura viendo en ella una combinación entre la narración de Mt-Mc (26,6-13; 14,3-9): la escena de la pecadora arrepentida, que nos transmite Lucas (7,36-43)[10]. Es muy difícil precisar en todos los detalles el núcleo histórico. La narración en cualquiera de los evangelistas se encuentra ya teologizada. En Juan, desde luego, la actitud de María recuerda la de la esposa del Cantar de los Cantares[11]. Se

---

8. "La Pascua no lleva ya en este lugar la determinación 'de los judíos' porque lo que va a celebrarse es la Pascua de Jesús, que es la de Dios. Jesús va a Betania, lugar de su comunidad; es allí donde se celebra la fiesta, por ser el lugar de la vida. Betania carece de localización precisa; es más, el paralelo de la frase: a Betania donde estaba Lázaro, con la de 1,28: en Betania donde estaba Juan, la asimila más bien al lugar ideal de la comunidad, fuera del mundo judío (10, 40-42). El grupo de discípulos representados por los tres hermanos ha realizado su ruptura" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 538-539).
9. "El homenaje se convierte en servicio, señal de acogida y recuerda el lavado de los pies que hará Jesús a los suyos y que será norma de la comunidad como expresión del amor mutuo. El perfume en lugar del agua identifica el servicio con el amor" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 540-541).
10. Su relación con los sinópticos y otros aspectos del proceso de elaboración del texto pueden verse en R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, II, 458-461.

habla de nardo, del olor del perfume, que invade la casa y de los cabellos con que se le enjuga los pies (Ct 1.12; 7,6; cf. 1,3).

Juan contrapone la acción de María a la de Marta. María está plenamente centrada en la persona de Jesús. María esta ejerciendo algo novedoso; no se trata del lavado ritual, que se da por supuesto, que ya le fue ofrecido a Jesús por su anfitrión. Tampoco hay llanto como en Lucas; también es llamativa la forma de hacerlo: unge los pies con ungüento y luego los seca con sus cabellos; con lo que parte de su perfume queda prendido en ellos[12]. Finalmente, el evangelista comprueba que la casa se llenó del olor del perfume[13].

Todos estos detalles parece que obligan a vincular la escena al Cantar. María representa a la comunidad como esposa, que brinda adoración y amor a Cristo. El amor es el que da sentido a la Casa (Iglesia). Pero allí también se da el servicio (Marta).

La queja de Judas, sobre la inutilidad del perfume derramado sobre Cristo, más que contra María va contra Jesús, que no debiera permitir ese despilfarro. ¿Qué trasfondo teológico se esconde aquí? Jesús defiende a la mujer y justifica cuanto ha hecho, porque en su gesto ha preanunciado su muerte próxima. Los pobres siempre existirán; es un dicho de tipo sapiencial, que rememora la Biblia. ¿No se oculta en el fondo del texto la idea de que ese tipo de referencia a Jesús es esencial en la comunidad, y que sin él no se salva la entrega a los pobres? Si hay entrega a su persona, la habrá también a sus

11. Es increíble cómo la mayoría de los autores no descubren el trasfondo del Cantar estando tan claro. Blank se limita a decir: "Y bien cabe suponer que en todo ello late un cierto simbolismo" (*El Evangelio*, tomo primero b, 311).

12. "¿Por qué María que no ha llorado, enjuga con sus cabellos los pies que acaba de ungir? Quizás haya aquí una interferencia con la tradición lucana, según la cual la pecadora enjuga los pies inundados de lágrimas; en el texto joánico se trata sin duda de quitar el sobrante del perfume" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura* II, 353).

13. R. Bultmann descubre aquí un sentido simbólico, pero entiende el perfume como la gnosis y la casa, el mundo; cf. *Das Evangelium*, 317.

enseñanzas. La alusión joánica de que Judas no se preocupaba de los pobres, sino de sí mismo, pues era un ladrón, también puede ir cargada de sentido y estar orientada a comprobar cuanto decimos: que sin entrega a Cristo[14] no la puede haber a los pobres.

Pero es que, además, la escena remite a la sepultura de Jesús. También allí nos encontramos con gran cantidad de aromas, proporcionados por el discípulo oculto, Nicodemo. Veremos que Juan contempla el sepulcro como un lecho nupcial. El trasfondo del Cantar en este caso es más que evidente: el jardín, los perfumes, el hombre y la mujer, la búsqueda en la noche, y algunas frases veladas que hallan su sentido dentro de ese ámbito. Las dos escenas, pues, se corresponden. Antes de la Pasión la mujer puede abrazarle los pies, ungírselos; después ya no le será permitido: "Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre" (20,17). Es cierto que no se trata de la misma mujer; quizás esto se deba a la fidelidad joánica por el trasfondo histórico; pero ello no obsta para la elaboración del símbolo.

Los trescientos denarios son el sueldo de un año. Una gran cantidad de dinero, si se piensa en la situación de entonces; implica la entrega a Jesús de la propia subsistencia (la donación de la existencia de la mujer). Jesús ve complacido esta acción y defiende a la mujer. Rememorando el Cantar, podemos decir a la mujer que verdaderamente "¡Un rey en esas trenzas está preso!" (7,6)[15]. El dato de los cabellos juega un papel especial. Una mujer no podía aparecer en público con la cabellera descubierta. Significa que ella ha puesto por encima de todo el amor a Jesucristo. ¡Y se lleva en su cabellera el perfume de Cristo![16].

---

14. "No hay que olvidar que a Dios se le encuentra en los demás precisamente porque él mismo es Persona. El amor a los pobres no debe dispensar de la adoración personal a Dios" (G. Zevini, *Evangelio,* 304).
15. Cf. E. Przywara, *El cristianismo*, 232-234.
16. "Al secarle los pies con el pelo, en el cual queda cautivado el esposo (Cant 7,6) se insinúa el amor con que corresponde Jesús a los suyos" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 540).

El viejo Israel condena a muerte a la comunidad de Jesús (12,9-11)

[9] Gran número de judíos supieron que Jesús estaba allí y fueron, no sólo por Jesús, sino también por ver a Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. [10] Los sumos sacerdotes decidieron dar muerte también a Lázaro, [11] porque a causa de él muchos judíos se les iban y creían en Jesús.

La notoriedad de Jesús y de su nueva comunidad es patente. Muchos judíos quieren ver a Jesús y también a Lázaro. El nuevo Israel se convierte en un punto de atracción para muchos judíos. Los dirigentes decidieron dar muerte también a Lázaro: "Porque a causa de él muchos judíos se les iban y creían en Jesús" (12,11)[17].

El movimiento de Jesús se hace imparable (12,12-19)

[12] Al día siguiente, al enterarse la numerosa muchedumbre que había llegado para la fiesta, de que Jesús se dirigía a Jerusalén,
[13] tomaron ramas de palmera y salieron a su encuentro gritando:
"¡Hosanna!
¡Bendito el que viene en nombre del Señor,
y el rey de Israel!"
[14] Jesús, habiendo encontrado un borriquillo, se montó en él, según está escrito:
[15] No temas, hija de Sión;
mira que viene tu rey
montado en un pollino de asna.
[16] Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho. [17] La gente que estaba con él cuando llamó a Lázaro de la tumba y le resucitó de entre los muertos, daba testimonio. [18] Por eso también salió la gente a su encuentro, porque habían oído que

17. "También aquí han debido entrar en juego las experiencias que vivía en su tiempo el propio círculo joánico" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero, b, 315).

él había realizado aquel signo. 19 Entonces los fariseos se dijeron entre sí: "¿Veis cómo no adelantáis nada?; todo el mundo se ha ido tras él."

El comentario de los fariseos no puede ser más expresivo: "Todo el mundo se ha ido tras él" (19). Jesús es acogido en Jerusalén de forma triunfal por las "señales"[18] que hacía, pero sobre todo por la resurrección de Lázaro. La multitud incontenible le aclama como Rey[19]. Según el evangelista, esa multitud era aquella que se interrogaba inquieta en el templo si Jesús subiría a la fiesta. Jesús, sin embargo, sube sobre un borriquillo y entra en la ciudad en forma humilde. Los discípulos comprenderían más tarde que se estaba cumpliendo la profecía de Zacarías (9,9)[20]. Aunque la primera palabra "no temas", no pertenece a Zacarías, que dice "exulta sin freno". La expresión "no temas" es frecuente en la Biblia; posiblemente aquí remite a Sofonías 3,16. Pudiera aludir a la presencia de Cristo en medio de Jerusalén como rey[21] de paz; su reinado no va a tener ningún cariz zelota, de usurpación violenta. Nadie debe ya temer: "Mi reino no es de ese mundo" (18,36).

---

18. Sobre la entrada de Jesús en Jerusalén y su relación con los sinópticos, cf. J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 317-321.
19. "Para recibir a Jesús la multitud coge los ramos de las palmas. Esta frase extraña alude al ramo que se cogía y agitaba en la fiesta de las Chozas... compuesto de un ramo de palma, otro de sauce y otro de mirto. Al introducir Juan este elemento en su narración, hace una síntesis de la fiesta de Pascua con la de las Chozas... e incluso con la de la Dedicación del templo o Chozas de invierno... La temática mesiánica de los capítulo 7-10 queda así incorporada a la Pascua" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 552).
20. "Jn es el único evangelista que, a propósito de hacer Cristo su entrada mesiánica montado en un 'asno', trae a colación una cita libremente tomada del profeta Zacarías (9,9). Jn desea sólo destacar con ello el aspecto pacífico de su entrada y su reinado. Por eso omite el 'alégrate' del profeta, y destaca sólo el 'no temas'" (M. DE TUYA, *Evangelios*, Vb, 509).
21. "Con la entrada solemne de Jesús en Jerusalén y su aclamación como 'rey de Israel' la actividad pública de Jesús alcanza una nueva cima, que ya no será superada. Ahora ya no puede tratarse más que de aceptar o rechazar tal pretensión. Está planteada la última cuestión decisoria" (J. BLANK, *El Evangelio,* tomo primero b, 322).

Los discípulos percibieron el sentido de esta entrada como expresamente dice Juan, después de la resurrección de él. Pero posiblemente la profecía comenzó a hacerse presente cuando Jesús declaró ante Pilato: "Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos, pero mi Reino no es de aquí" (18,36). Pilato, sin embargo, escribiría sobre la cruz: "Jesús, el Nazareno, el rey de los judíos" (19,19). El rey pastor, que "da su vida por las ovejas": "No temas, hija de Sión". Jesús es proclamado Rey por la multitud. Juan contempla ya todo con ojos cristianos.

Muy probablemente, los discípulos de Jesús como la gran masa veían en aquel espectáculo un hecho nacionalista. Si hubieran sabido que su realeza consistía en reinar sobre la cruz, no se habría producido esa entrada, en la que contemplaban la liberación de la moral rabínica y de los tributos de Roma. Aquel recibimiento ponía en evidencia que el Israel actual carece de sentido. Así lo entendieron los fariseos, "que se dijeron entre sí: ¿Veis cómo no adelantáis nada?, todo el mundo se ha ido tras él" (12,19).

También los griegos vienen a Jesús (12,20-22)

20 Había algunos griegos de los que subían a adorar en la fiesta. 21 Éstos se dirigieron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron: “Señor, queremos ver a Jesús.” 22 Felipe fue a decírselo a Andrés; Andrés y Felipe fueron a decírselo a Jesús.

Un grupo de paganos[22], adeptos a la religiosidad de Israel, que habían venido a Jerusalén a las celebraciones pascuales, tampoco hallaban en la religiosidad hebrea lo que buscaban;

22. “Estos griego (=hellenés), no eran paganos, sino prosélitos o simpatizantes, que a pesar de no ser judíos habían acogido el monoteísmo judío y practicaban algunos ritos religiosos y los ideales morales del judaísmo. Eran griegos de nacimiento u orientales que hablaban griego, ‘temerosos de Dios’ (cf. Hch 10,2.22.35, 13,16.26). No hay que confundir ‘griegos’ con helenistas (hellenistai) o judíos en la diáspora, que hablaban griego y habían absorbido la cultura griega” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 310[67]).

anhelan encontrarse con Jesús. Como vemos, todos los hombres se están orientando hacia El. El resto de Israel (Lázaro), resucitado por Jesús, le rinde adoración en la figura de María; la multitud abandona el templo y sale a su encuentro; y finalmente, los griegos, que habían subido a la ciudad para participar en las celebraciones, también se sienten insatisfechos, quieren ver a Jesús.

Es sintomático que estos griegos comuniquen su deseo a Felipe y que Felipe, a su vez, se lo comunique a Andrés. Los dos llevan nombre griego. Uno era discípulo de Juan Bautista y el otro (Felipe) fue llamado directamente por Jesús. Ya dijimos que representan dos tendencias en la comunidad. Andrés, la tendencia de Juan Bautista, más judía; Felipe, la de los gentiles. El evangelio luego no dice que vieran a Jesús[23], aunque esa comunicación de los dos discípulos fue el motivo que le impulsa a pronunciar un discurso, en el que expone la necesidad de la Pasión para que judíos y griegos vengan a él: "Y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,32). Al no narrar el evangelista el encuentro de los griegos con Jesús, quizás quiera dar a entender que la entrada de los gentiles en la Iglesia se hizo por el querer de Jesús, pero no en su tiempo[24].

¿Contemplará el evangelista en las figuras de Andrés y Felipe las dos tendencias enfrentadas de la Iglesia primitiva con relación a la llegada de los gentiles?[25]

---

23. Comenta Santo Tomás: "Se evidencia así la piadosa apertura de los pueblos gentiles a Cristo por cuanto que desean verle. Hemos de saber, sin embargo, que Cristo sólo ha predicado personalmente a los judíos, mientras que serán los apóstoles los que prediquen a los pueblos de la gentilidad. Eso queda aquí ya claro, puesto que los gentiles, que quieren ver a Jesús, no se llegan a él directamente, sino a uno de los discípulos, a Felipe" (citado por J. BLANK, *El Evangelio*, tomo primero b, 328).
24. "La *venida* de los gentiles es teológicamente tan importante que el autor no llega a decirnos si realmente consiguieron ver a Jesús; desaparecen de la escena de manera muy parecida a como Nicodemo se esfumó en el cap. 3" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 731).
25. "Amantes como eran de la exégesis alegórica, los Padres vieron en esta entrada en escena de algunos griegos deseosos de creer, un anuncio simbólico de la futura conversión de los gentiles" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 351).

Para reunir a los hijos de Dios, él debe morir (12,23-36)

23 Jesús les respondió:
“Ha llegado la hora
de que sea glorificado el Hijo de hombre.
24 En verdad, en verdad os digo:
si el grano de trigo no cae en tierra y muere,
queda él solo;
pero si muere,
da mucho fruto.
25 El que ama su vida, la pierde;
y el que odia su vida en este mundo,
la guardará para una vida eterna.
26 Si alguno me sirve, que me siga,
y donde yo esté, allí estará también mi servidor.
Si alguno me sirve, el Padre le honrará.
27 Ahora mi alma está turbada.
Y ¿que voy a decir?
¡Padre, líbrame de esta hora!
Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!
28 Padre, glorifica tu Nombre”.
Vino entonces una voz del cielo:
“Le he glorificado y de nuevo le glorificaré”.

29 La gente que estaba allí y lo oyó decía que había sido un trueno. Otros decían: “Le ha hablado un ángel.”

30 Jesús respondió: “No ha venido esta voz por mí, sino por vosotros.

31 Ahora es el juicio de este mundo;
ahora el Príncipe de este mundo será derribado.
32 Y yo cuando sea elevado de la tierra,
atraeré a todos hacia mí.”

33 Decía esto para significar de qué muerte iba a morir. 34
La gente le respondió: “Nosotros sabemos por la Ley que
el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo dices tú que es
preciso que el Hijo del hombre sea elevado? ¿Quién es ese
Hijo del hombre?” 35 Jesús les dijo:
“Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros.
Caminad mientras tenéis la luz,

para que no os sorprendan las tinieblas;
el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va.
36 Mientras tenéis la luz,
creed en la luz,
para que seáis hijos de luz."
Dicho esto, se marchó Jesús y se ocultó de ellos.

Al comunicarle a Jesús Felipe y Andrés el deseo de los gentiles, éste resume en un discurso vibrante el sentido de su vida. Comienza con el famoso "en verdad, en verdad", que garantiza el sentido dogmático de cuanto va a decir. Una vez más, como cuando los samaritanos, contempla los campos llenos de mieses, dispuestos ya para la siega. Pero para que esta siembra-siega tenga lugar el grano de trigo tiene que morir. La vida sólo se logra entregándola; sólo de ese modo se hace eterna. Esto no sólo es válido para él, sino también para sus seguidores. Al contemplar su muerte, siente la turbación momentánea de su naturaleza.

Estamos en el Getsemaní[26] de Juan; pero enseguida se reconforta y acepta la hora y pide la glorificación: "Padre, glorifica tu Nombre" (12,28). Muchos intérpretes piensan que el nombre que Jesús pide que sea glorificado es el del Padre[27]. Pensamos, sin embargo, nosotros, que en este caso el Nombre representa a Jesús, que se ha proclamado anteriormente "Yo

26. "Los críticos están de acuerdo en reconocer en los v. 27-28 la trasposición del relato de Getsemaní. Jn hace eco, además, a otro relato, el de la transfiguración, que no se refiere en su evangelio: la voz que viene del cielo y la palabra del Padre vuelven a encontrarse en el v. 28. Con mucho arte, Jn conjuga las tradiciones sobre la turbación y la gloria, en función de su presentación de la hora, que es a la vez pasión y glorificación" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* II, 371).

27. "El término 'nombre' en el lenguaje bíblico indica la persona. En el v. 28 'tu nombre' es un semitismo para indicar la persona de Dios (cf. 17,6.26; Mt 6,9; Hch 15,14). Algunos códices (D, versiones antiguas) tienen en lugar de la expresión 'tu nombre' la lección 'tu Hijo' o 'tu nombre en la gloria que tenia junto a ti antes de que el mundo fuera' (cf. 17,5). Debe preferirse 'tu nombre', porque es la lección más difícil" (G. ZEVINI, E*vangelio,* 313[72]).

soy"; el Nombre de Dios. Además, el contexto pide esta identificación. Jesús ha sentido el temblor de la naturaleza. La respuesta del Padre no se hace esperar: "Le he glorificado y de nuevo lo glorificaré" (12,28). Así, la vida de Cristo queda envuelta en su totalidad, en la gloria: "Y manifestó su gloria" (2,11); y "hemos contemplado su gloria" (1,14). La segunda parte del evangelio será también la eclosión de la gloria: "Y de nuevo le glorificaré" (12,28)[28].

A su entrega a la muerte Jesús vincula la expulsión de las fuerzas del mal. Cuando sea "elevado" (12,32), palabra que encierra posiblemente un doble sentido: crucifixión-ascensión, arrastrará toda la humanidad hacia él. Se cumple así la palabra profética (Za 12,10)[29]. Pero quizás la mente de Juan fue más allá. En adelante, toda existencia humana pretenderá consciente o inconscientemente reflejarlo. Quedará convertido en el foco de todas las miradas.

La multitud sólo entendió la parte negativa de la expresión "ser elevado". Jesús no se quiere detener en explicárselo; les exhorta a que mientras esté con ellos, acojan su mensaje.

Y terminado el discurso, que, como hemos dicho, no es otra cosa que el resumen del sentido de su existencia para el hombre, se oculta. En este ocultamiento le van a acompañar sus discípulos. Marcha al desierto para aguardar allí la llegada de la hora.

---

28. "Jesús ha pedido la glorificación al Padre, lo cual está en conformidad con su éxtasis habitual hacia él (cf. 1,1.18). Pero la gloria de Dios no es sino la manifestación plena y eficaz de su amor al mundo, y coincide por tanto con la obra del Hijo... La omisión de un complemento directo es, sin duda, intencional, a fin de marcar esta unidad de la 'gloria'" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 374).
29. "El Cristo crucificado no sólo atraerá hacia sí a todos los hombres que crean en él..., sino que hará que éstos encuentren su gloria recorriendo su mismo camino de *kénosis* y de glorificación. Jesús los atrae no sólo a la gloria, sino también al odio y a la persecución del mundo por causa de su fe" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 318).

Conclusión del evangelista (12,37-43)

37 Aunque había realizado tan grandes signos delante de ellos,
no creían en él; 38 para que se cumpliera el oráculo pronun-
ciado por el profeta Isaías:

Señor, ¿quién dio crédito a nuestras palabras?
Y el brazo del Señor, ¿a quién se le reveló?

39 No podían creer, porque también había dicho Isaías:

40 *Ha cegado sus ojos,*
ha endurecido su corazón;
para que no vean con los ojos,
ni comprendan con su corazón,
ni se conviertan,
ni yo los sane.

41 Isaías dijo esto porque vio su gloria y habló de él.
42 Sin embargo, aun entre los magistrados, muchos creyeron
en él; pero, por los fariseos, no lo confesaban, para no ser
excluidos de la sinagoga, 43 porque prefirieron la gloria de los
hombres a la gloria de Dios.

Juan se siente obligado a explicar por qué si Cristo ha protagonizado tales acontecimientos, el pueblo de Israel, en general, con sus instituciones a la cabeza no lo ha acogido. Encuentra la justificación en algo que ya había previsto la Escritura en el libro de Isaías[30]. Es evidente que el texto de Isaías no quiere afirmar que Dios enviara a su profeta para provocar el rechazo de la salvación. Éste se produce por impulsos del corazón humano; y entonces, el razonamiento oriental, –más imaginativo que lógico– convierte el efecto en causa. Lo que Dios pretendió como salvación fue causa de que el hombre se planteara el interrogante de la orientación de su existencia, y decidiera enfrentarse a Dios.

30. Como es sabido, Juan modifica un tanto la cita de Isaías (Jn 12,40). En este sentido ha podido escribir J. Blank: “Pese a los argumentos en contra, aducidos por Schnackenburg y otros, creo que no carece de fundamento la posibilidad de ver al diablo como sujeto del endurecimiento, como antagonista, que quiere impedir la salvación” (*El Evangelio*, Tomo primero b, 360).

Cuando el Deuteroisaías, citado por Juan, presenta al Siervo, prevé que su misión va a ser rechazada, y al recoger el pasaje de Isaías, que alude a su visión de la gloria divina, está vinculando la suerte de Jesús a la gloria de Dios. El primer texto le une al Siervo y el segundo a la gloria de Yahvé: pasión-resurrección.

Juan dice que Isaías vio su gloria[31]. ¿Cuándo? Indudablemente, en su famosa visión del templo. Pero Isaías allí confiesa que ha visto con sus propios ojos al Santo de Israel. Juan, que sostiene que a Dios nadie le ha visto nunca, no puede interpretar las palabras de Isaías al pie de la letra. Piensa que vio la gloria, la realidad esplendorosa de su Mesías, al que el evangelio de Juan va a confesar expresión de Dios, Dios mismo en los límites de un hombre. En este sentido, él sigue algunas corrientes rabínicas de su tiempo. Nadie se ha encontrado directamente con Dios, si no es Jesús. Así, Juan discretamente nos deja entender que la percepción de Dios del A.T. era mediata; las realidades que los profetas percibían se referían al Mesías. De esta forma, salva su gran afirmación de que nadie ha visto a Dios, sino Cristo, que es la explicación de Dios. Ningún hombre ha tenido acceso directo a Dios, sólo Cristo.

Juan finaliza su conclusión con un dejo de tristeza: muchos de los dirigentes creyeron en él, pero por miedo a los fariseos no lo confesaban para no ser excluidos de la sinagoga[32]. Y

---

31. "La idea de que el Cristo preexistente está presente y actúa en la historia de Israel no es, por lo demás, ajena al cristianismo primitivo. Pablo entiende que la roca que caminaba por el desierto es Cristo (1Cor 10,49). Justino hace hablar a Cristo, al *Logos*, desde la zarza ardiente a Moisés... En forma de fuego y en una figura incorpórea se le apareció a Moisés y a los demás profetas... Tiene distintos nombres y figuras... La idea está enraizada en la especulación sapiencial y en la doctrina filoniana del *Logos*" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, II, 513).
32. "La mención de la excomunión de la sinagoga en los vv. 42-43 va dirigida a los judíos de finales del siglo I que creían en Jesús, pero temían confesar su fe" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, I-XII, 752). Por otra parte, aquí mismo recoge el autor una serie de datos del N.T. con los que se comprueba que Jesús contaba entre sus discípulos con algunos miembros del sanedrín.

viene la tremenda sentencia joanea: "Porque prefirieron la gloria de los hombres a la gloria de Dios" (12,43). Gloria, como hemos recordado, se identifica con la persona que la posee: amaron más a los hombres que a Dios (12,43); ¿alusión a la comunidad joánica donde existían discípulos "ocultos" como José de Arimatea?

El grito de la salvación (12,44-50)

44 Jesús gritó y dijo:
"El que cree en mí,
no cree en mí,
sino en aquel que me ha enviado;
45 y el que me ve a mí,
ve a aquel que me ha enviado.
46 Yo, la luz, he venido al mundo
para que todo el que crea en mí
no siga en las tinieblas.
47 Si alguno oye mis palabras y no las guarda,
yo no le juzgo,
porque no he venido para juzgar al mundo,
sino para salvar al mundo.
48 El que me rechaza y no recibe mis palabras,
ya tiene quien le juzgue:
la palabra que yo he hablado,
ésa le juzgará el último día;
49 porque yo no he hablado por mi cuenta,
sino que el Padre que me ha enviado me ha mandado
lo que tengo que decir y hablar,
50 y yo sé que su mandato es vida eterna.
Por eso, lo que yo hablo
lo hablo como el Padre me lo ha dicho a mí."

Jesús en alta voz sintetiza el significado de su persona con respecto al Padre y al mundo[33]. El evangelista le pone sin

33. "Así, las palabras 'Jesús clamó' no significan que en una ocasión determinada Jesús pronunció las palabras que siguen. Significan más bien:

público y sin escenario concreto. Si seguimos la dinámica del evangelio, estaría "oculto" (12,36).

En primer lugar, su discurso es un canto al Padre; lo que pone de relieve cuanto con más insistencia se va afirmando en los estudios joaneos, que este evangelio es principalmente una revelación del Padre[34]; tiene por objeto central al Padre. Jesús es su enviado; creer en él, es creer en el Padre: todo cuanto Jesús habla es mandato del Padre que le ha mandado lo que tiene que "decir" y "hablar". Jesús es su palabra[35].

En la medida en que Jesús es objeto de experiencia, se experimenta a Dios. Hay que creer, oírlo, verlo, guardar su palabra. Él es la luz. Quien se mantiene en esa palabra y en esa luz, se libra del juicio. Su palabra es un mensaje de salvación, pues no ha venido para condenar al mundo sino para salvarlo; afirmación transcendental que ya habíamos oído en el famoso discurso de Nicodemo. Aquí, Jesús se atribuye esa realidad a sí mismo; allí, diría el evangelista que era Dios el que había enviado a su Hijo para salvar el mundo. Pero ya sabemos que Jesús se considera el enviado del Padre; todo cuanto hace es expresión de su voluntad.

'éste es el contenido del Kerygma de Jesús', siendo el aoristo del tipo al que Moulton dio el nombre, no del todo acertado, de 'constantivo'. El pasaje, sin embargo, no sólo sirve para resumir el contenido de los discursos precedentes. Constituye una transición adecuada a la segunda de las dos partes principales del Evangelio, que he propuesto llamar libro de la pasión. El evangelio, de acuerdo con su visión general de los hechos evangélicos, ha hecho que el relato del ministerio terminase en la nota del juicio y del rechazo. Sin embargo, continúa siendo verdad que Cristo vino 'para que tengan vida y la tengan abundante'... Las palabras que cierran el c. 12, 'su mandamiento es vida eterna; así, pues, las cosas que yo hablo según el Padre me ha dicho', podían ser el lema de una buena parte de los cc. 13-17" (C. H. DODD, *Interpretación*, 382-383).

34. "Estas palabras finales resuenan con las grandes afirmaciones del Hijo sobre sí mismo: él no existe más que por su fidelidad a aquel que es el 'Padre' sin más. Padre de Jesús ciertamente, pero también de todos los que se hacen discípulos suyos. Logos de Dios, Jesús ha venido a expresar al Padre que da la vida" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, II, 394).

35. La última palabra del capítulo, como hemos dicho, es hablar, en presente, hablo.

Decíamos que para sus seguidores no existirá el juicio. El juicio de Dios no constituirá ninguna novedad, porque viene determinado por las palabras que ha hablado Jesús.

El evangelio de Juan finaliza esta segunda parte con una grupo de conceptos de gran peso teológico: salvación y revelación son los principales. *Jesucristo es la revelación de la salvación de Dios (Padre).*

CAPÍTULO 13

LA NUEVA COMUNIDAD

La segunda parte del evangelio (Caps. 13-21)

En esta segunda sección (caps. 13-21) los capítulos 13-17 constituyen una dificultad añadida al conjunto del evangelio. En primer lugar, los autores no se ponen de acuerdo acerca de dónde comienzan los discursos de despedida. Por lo demás, observan en el capítulo 13 dos interpretaciones del lavatorio de los pies con significado distinto (13,6-11; 12-20). El capítulo 14 termina con un final bien claro: "levantaos. Vámonos de aquí" (14,31). También se disiente acerca de dónde situar el final del capítulo 13. La mayoría piensa que termina con la salida de Judas (13,30). Los versículos 31-38 constituirían la introducción a los discursos de despedida. Otros alargan la extensión del capítulo hasta el versículo 32[1].

Nosotros mantenemos la extensión del capítulo hasta su final actual, versículo 38. Ya que Jn 13,2-38 pretende narrar la creación de la nueva comunidad, y en el conjunto de todos sus versículos se hallan los elementos que la componen, la actitud de servicio (2-17), la igualdad de sus miembros (2-16), que serán elegidos (18), la comunidad tendrá conocimiento de que Jesús es "Yo soy" (v. 19), y sentido de su misión: será una comunidad enviada (v. 20), pero no será ideal: habrá un discípulo que no corresponde al amor (21-30), un discípulo perfecto (23-27) y un discípulo débil (36-38), la ley de la comuni-

---

1. Cf. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 23.

dad se basará en el mandamiento nuevo (34), éste será su distintivo en el mundo (35), la parusía no será inmediata (33).

Pienso que todos estos elementos obligan a no alterar la división del evangelio y mucho menos a hacer un traslado de versículos de una parte a otra como proponen algunos autores.

Pero el problema más grave es el que ofrecen los capítulos 13 al 17 en su conjunto[2]. Que forman unidad queda fuera de toda duda[3], pero no es fácil determinar esa unidad.

Parece seguro que el versículo primero del capítulo 13 sirve de introducción para la segunda parte del evangelio, aunque la inclusión inmediata recaiga sobre 19,30. En el texto griego ésta se percibe con gran claridad. En efecto, 13,1 dice que Jesús amó a los suyos hasta el extremo *(eis télos)*, y 19,30, al narrar los momentos anteriores a la muerte, recoge las últimas palabras de Jesús: "todo está cumplido" *(tetélesthai)*. Pero, aunque en este punto se realiza la inclusión literaria, la entrega del Espíritu, que tiene lugar con la expiración de Cristo, se prolonga hasta su resurrección. La consumación del amor habrá encontrado su plenitud en la nueva pascua que halla su eclosión en los días de la resurrección, incluido el capítulo 21 en el que se vuelve a hablar del amor, que Jesús exige a Pedro como respuesta al suyo (21,15-18)[4]. De modo que el versículo 1 del capítulo 13 abre el evangelio hasta el apéndice del mismo en el capítulo 21[5].

---

2. "El evangelista, por tanto, parece haber tenido una doble intención al componer estos discursos; en primer lugar, interpretar la muerte y resurrección de Jesús como el acontecimiento escatológico en el sentido más pleno, y al hacer esto, reinterpretar las creencias escatológicas de la Iglesia primitiva; y, en segundo lugar, proclamar la naturaleza de la vida nueva a la que los discípulos (y todos los cristianos) son llevados por medio de la muerte y resurrección de Cristo". Cf. C. H. DODD, *Interpretación,* 400.
3. "El problema literario en toda la sección surge del carácter redaccional y elaborado de estos capítulos, que no hay que leer en clave puramente histórico-narrativa. El evangelista, después de un largo período en que fue recogiendo las diversas unidades literarias, ofrece un cuadro unitario de las enseñanzas de Jesús a los discípulos, situándolo en el contexto de los acontecimientos finales de su vida" (G. ZEVINI, *El Evangelio*, 330).

El origen de los capítulos 14-17 es muy problemático. De ellos se discute casi todo: el orden actual, su sentido, si existe un pensamiento lógico dentro de cada uno de ellos, etc. Nosotros, convencidos de que cualquier reordenación acarrea más problemas que la aceptación del texto actual, mantenemos su orden, tratando de dar respuesta a las dificultades que surjan.

En cuanto al origen de estos discursos, mientras que Bultmann cree que el núcleo de los mismos procede de los discursos de revelación, de origen gnóstico, otros opinan que proviene de palabras auténticas del Jesús histórico. Algunos llegaron más lejos al afirmar que se trataría de palabras pronunciadas por Jesús después de la Resurrección. Esta última opinión no encuentra hoy seguidores. Es difícil rastrear su origen[6].

Un hecho es cierto y es que en el evangelio de Juan, Jesús hasta ahora no había manifestado su revelación a los discípulos. Sus interlocutores habían sido los que el evangelista llama los judíos. Es cierto que en algunos momentos se ha referido

---

4. "La solemnidad del pensamiento y el estilo joánico se evidencia una vez más en el Libro de la Gloria: la presentación de Jesús en sus últimas horas es una de las más bellas composiciones de toda la literatura religiosa de la humanidad. El redactor joánico dirá que no es posible escribir un libro ni muchos libros capaces de captar íntegramente la figura de Jesús de Nazaret (21,25), pero el libro de la Gloria está a la altura de la empresa de dar testimonio a favor de Jesús, tal como se lo propuso aquel discípulo al que él amó de manera especial y que más cerca que nadie estuvo de su corazón [19,35; 21,24, 13, 23.25]" (R. E. BROWN, *El Evangelio, XIII-XXI,* 774).
5. "A pesar de los vínculos formales con los v. 2-3, el versículo inicial puede leerse en sí mismo. No solamente da el tono al relato del lavatorio de los pies, sino a todo lo que va a seguir: la despedida de Jesús de sus discípulos y el relato de la pasión-resurrección. De esta manera, la segunda parte del cuarto evangelio, que muestra al Hijo llevando a cabo su misión, se coloca por entero bajo el doble signo de la vuelta de Jesús al Padre y del amor extremo de Jesús a los suyos" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 16).
6. "Juan presenta en estos discursos doctrinales la cristología, la eclesiología y la pneumatología que ha conocido y experimentado, la que su comunidad está oyendo y viviendo... Sus contenidos cristianos, que constituyen lo específico de esta sobremesa tan pensada, no pueden menos de diferenciarse de los discursos de adiós del Antiguo Testamento o del judaísmo" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 199).

a sus amigos, pero nunca ha mantenido con ellos un discurso largo de revelación, sólo han sido algunas palabras o pequeñas sentencias. Sin estos discursos careceríamos propiamente de lo más nuclear de la revelación de Jesús. A lo largo del evangelio Jesús ha ido desmontando el judaísmo, abriendo Israel a una nueva realidad. Podemos decir que Jesús nos presentaba el marco, pero hasta estos capítulos carecíamos del contenido propiamente dicho[7].

¿Han sido construidos a partir de sentencias de Jesús? Muy probablemente. Quizás en ellos tengamos la fuente joanea de los discursos, al igual que la fuente "Q" de los sinópticos. El querer encontrar un orden lógico parece empresa imposible, pues están elaborados a modo de monólogos y de conversación amistosa en la que los temas saltan de una parte a otra por el eco de una palabra que suscita una idea.

Un determinado orden parece que sí se puede establecer. Después de formada la comunidad en el capítulo 13, el capítulo 14 constituye el evangelio de esa comunidad, terminando con la orden de Jesús de salir de ahí. Orden que no se cumple hasta el capítulo 18. Para muchos, los capítulos que siguen provienen de la escuela joanea, que encontró ya constituido el evangelio y por respeto al evangelista no alteró la conclusión del capítulo 14.

Mateos-Barreto proponen otra solución que tiene algún fundamento en el texto[8]. La orden se referiría a abandonar el cenáculo en cuanto que esto implicaba la comprensión de la

---

7. “Entonces Jesús puede abrir su corazón y trazar el futuro de su comunidad (13,1-32). Lo hace en tres coloquios que, como veremos más adelante, presentan tres ediciones sucesivas del discurso de despedida” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 15).

8. “Este versículo divide el discurso de la cena en dos partes. En la primera, la instrucción de Jesús, de obra y de palabra, se ha referido a la constitución de la comunidad; en la segunda (caps. 15-16) va a tratar de su identidad y misión en medio del mundo, del fruto que ha de producir y de la oposición y persecución que va a arrostrar. La invitación a marcharse con él indica precisamente la diferencia de tema” (*El Evangelio*, 651).

comunidad como encerrada en sí misma. La invitación a salir aludiría a un mandato teológico. La comunidad tendría que cobrar conciencia de que debía abrirse al mundo. En efecto, en el capítulo 15 se habla de frutos y de mundo. Es indiscutible que en el capítulo 15 el discurso se abre a nuevas ideas: dar frutos y enfrentarse al mundo, mientras que el capítulo 16 tiene muchos parecidos con el 14.

Mi opinión es que el final del capítulo 14 ha de entenderse como una estrategia literaria, por la que se indica el deseo de los discípulos de que la conversación con Jesús no termine. El autor, que ha reelaborado estos discursos, lo ha hecho en función de un diálogo de sobremesa, que los discípulos quieren prolongar, a pesar de que Jesús lo da por terminado. Los discípulos están ávidos de las palabras del Maestro.

Los discursos son explicaciones prolongadas acerca del sentido de Jesús tal como se comprendía en la escuela joánica. El 16 retoma las aspectos del 14, después de que el 15 haya añadido nuevos temas a aquello que constituye el evangelio esencial de la comunidad. Pero al mismo tiempo, la expresión: "Levantaos, vámonos de aquí", abre los discursos siguientes a la perspectiva de la pasión inminente y de la resurrección. Se sale al encuentro de un nuevo hecho, que pone en movimiento toda la estructura del capítulo 14[9].

El sentido del capítulo 17 se inscribe en esa misma dirección, bien que concebido como súplica de Jesús, aunque no se usa el verbo *aitéō* , sino *erōtáō*. La escuela joánica entra en lo más íntimo de Jesús y desde la experiencia pascual y del Espíritu hace un recorrido por su trayectoria reveladora desde la salida del Padre hasta su vuelta, centrándose en la comuni-

9. "No hay movimiento físico o cambio de lugar. El movimiento es un movimiento del espíritu, un acto interior de voluntad; sin embargo, es una partida real. Como veremos, la próxima etapa del discurso adopta definitivamente un punto de vista más allá de la cruz" (C. H. DODD, *Interpretación*, 409).

dad, que ya le pertenece a Jesús y que ahora hace su mismo recorrido en su marcha al Padre[10].

En cuanto al género literario en que se haya inspirado esta composición, parece aceptado por un buen número de autores que se basa en los discursos de despedida, común en el Oriente, cuando un personaje se ausentaba, o en la literatura de aquel tiempo, que ponía en labios de un personaje vecino a la muerte su testamento y su comprensión de la existencia. En la misma Sagrada Escritura podemos rastrear este tipo de exhortaciones (Gn 47, 29-49; Js 22-24: 1Cro 28-29). Algunos creen que los discursos se inspiran concretamente en la despedida de Moisés en el Dt, libro que narra fundamentalmente la marcha del caudillo de Israel. Se han detectado también algunos paralelismos con la literatura judía intertestamentaria, y en el mismo libro de Hechos nos encontramos con un discurso de despedida de Pablo a los ancianos de Éfeso (20,17-38).[11]

Ciertas aproximaciones a esas literaturas es indudable, pero esto no resuelve el problema. Además, aquí hay que añadir que Juan está pensando en la fundación de la nueva comunidad[12], de la que no había hablado en todo su evangelio. Añádase a esto, el haberlo situado en la última cena, en la que Jesús realiza su propia pascua. Todos estos elementos superponen tantos matices al posible género literario de despedida que le en-

---

10. "La unidad de estos capítulos se debe precisamente a la realidad de vida que los caracteriza. A pesar de la aparente desconexión y de las diversas repeticiones, los discursos de Jesús son como 'oleadas de sangre que brotan de un corazón saturado de emociones y a punto de estallar" (G. Zevini, *Evangelio*, 333).
11. Para toda esta problemática, véase entre otros R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 840-843.
12. "La unidad de la sección no necesita ser demostrada, la señala el marco de la cena en que se desarrolla. Pueden notarse, sin embargo, las inclusiones existentes entre los caps. 13 y 17... la primera secuencia puede llamarse 'La nueva comunidad: fundación y camino'... La segunda secuencia puede denominarse: 'La nueva comunidad en medio del mundo'... La tercera secuencia contiene la oración de Jesús que incluye un prefacio (17,1-5), una oración por la comunidad presente (17,6-19) y por la comunidad del futuro [17,20-23]..." (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 582-583).

vuelven en un ámbito de novedad, en el que el autor muestra, como en el resto del evangelio, su propia personalidad.

Creo que desde el trasfondo del género literario de los discursos de despedida clásicos, desde el sentido de escatología, tan propio de Juan, y teniendo en cuenta la presencia del Paráclito, se elaboran estos discursos en los que se deja entender el sentido de la persona de Jesús dentro de la nueva comunidad, una vez ya superadas las estructuras del judaísmo. Por eso Jesús no celebra la pascua judía, su cena constituye su propia pascua.

División general de Jn 13-21

13-16: Fundación de la comunidad cristiana y su sentido.
17: Experiencia de Jesús y de la nueva comunidad en relación con el Padre.
18-19: El paso de Jesús al Padre (pascua), mediante su muerte victoriosa.
20: Por la resurrección, la comunidad encuentra su sentido en el mundo y pone fin al cumplimiento de las Escrituras (Génesis, Cantar, Éxodo).
21: Jesús resucitado en medio de la dimensión misionera de la Iglesia y de su estructura.

El capítulo 13, ya lo hemos dicho, comienza con un versículo que en realidad es un prólogo a toda la segunda parte. El evangelista afirma claramente que antes de la fiesta de Pascua[13] es el momento en que Jesús cobra conciencia de que ha llegado la hora. Esa hora que venía anunciando a lo largo del evangelio (2,4; 10,18; 11,55; 12,1, 12.36). Esa hora hace alusión

13. "Desde la escena de Betania (12,1), esta última Pascua no se llama ya la Pascua de los judíos, porque ahora es la Pascua de Jesús, el Cordero de Dios que va a liberar a la humanidad de su pecado. Esta va a ser la Pascua de la liberación del hombre: va a permitirle el éxodo de las tinieblas a la luz (8,12; cf. 4,34), va a inaugurar la vida y la fiesta (7,37); será el último día (... 6,40; 7,37), en que todo quedará terminado [19,30]" (J. Mateos y J. Barreto, *Evangelio*, 588).

a su muerte, pero en estrecha unión con su resurrección. Ha llegado la hora, la pascua de Jesús. Es curioso que hasta este momento el evangelista siempre que alude a la Pascua, dice la Pascua de los judíos, algo insólito, ya que en la Biblia siempre se dice la Pascua de Yahvé. Para Juan aquella Pascua ya no era la de Yahvé. La interpretación rabínica había cambiado su sentido. Ahora, en cambio, dice sólo "la Pascua"[14]. Nos acercamos a la Pascua de Jesús.

Por eso muy probablemente Jesús no celebra la pascua judía[15]; va a morir según Juan en el momento en que se sacrificaban los corderos. Jesús anticipa su cena. Una cena de despida con contenido pascual, pero a su modo.

Según una interpretación de la palabra pascua, que recoge la misma Escritura. significaría paso[16]. Jesús va a pasar al Padre. Jesús va a realizar su éxodo y su alianza con los suyos a los que ama hasta la consumación. Esa consumación (*eis télos*) ya hemos señalado que halla su punto de conexión con 19,30, cuando después de que se hayan cumplido todas las Escrituras *(tetélesthai)*, entrega el Espíritu.

El amor hasta el extremo (13,1)

> 1 Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo.

14. No se explica que un autor de nuestros días y muchas veces citado aquí haya podido traducir el pasaje, de la manera siguiente: "Era la víspera de la fiesta judía de la pascua" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 335).
15. "El problema de la cronología de los últimos días de la vida de Jesús separa a los exegetas. Los sinópticos hacen coincidir la última cena del Señor con la pascua judía, o sea, con el primer día de los ázimos (cf. Mc 14,12 y par). Juan pone su cena al menos el día anterior [cf. 18,28; 19,14.31.42]" (G. ZEVINI, *El Evangelio,* 336[15]).
16. "Aunque el ambiente pascual del relato evoca tipológicamente el éxodo del pueblo judío, es preferible atenerse a la idea profundamente joánica de Jesús que vuelve al Padre y abre de este modo a los discípulos el acceso al Padre" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* III, 17[9]).

El amor hasta el extremo, hasta la propia muerte, es necesario para que venga el Espíritu, la entrega plena de Jesús dando su propia vida, y entregándose él mismo en el Espíritu a los suyos. ¿Quienes son los suyos? La palabra "suyos" en Juan puede connotar un sentido restrictivo, pero en este caso parece que reviste carácter universal (11,52). No son sólo su pueblo (1,11), ni sus discípulos (10,3.4.14; cf. 15,19; 17,6.4), engloba a todos los hombres[17], que se hallan en el ámbito de este mundo, aunque a partir de ese grupo que le sigue y que un día se abrirá a lo universal, cuando haya un solo rebaño y un solo Pastor (10,16). Ahí está puesta la mirada de Jesús. El amor hasta el extremo significa hasta dar su propio Espíritu (19.30) a los creyentes.

La idea del amor va a ser característica de esta segunda parte. "Lo muestran las estadísticas, elocuentes en nuestro caso: El simbolismo de la luz y de las tinieblas, del que se habla 32 veces en Jn 1-12, desaparece en Jn 13-21; el de la vida que aparecía 50 veces, sólo aparece 5 veces. Al contrario, el verbo "amar", raro antes del capítulo 13, se utiliza 38 veces en Jn 13-21. El relieve que se da al amor en el exordio del capítulo 13 anuncia la preponderancia que va a adquirir este tema"[18]. Estamos totalmente de acuerdo con J. Blank: "Lo que Juan quiere exponer a continuación no es una historia trivial, que tuvo lugar una vez, sino *la historia del amor cumplido*[19].

El lavatorio de los pies (13,2-11)

2 Durante la cena, cuando ya el diablo había puesto en el corazón a Judas Iscariote, hijo de Simón, el propósito de entregarle, 3 sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía, 4 se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó. 5 Luego echa agua en un lebrillo y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que estaba ceñido. 6 Llega a Simón Pedro; éste le dice: “Señor, ¿tú lavarme a mí los

17. Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura,* III, 18.
18. X. Léon-Dufour, *Lectura* III, 19.
19. Tomo segundo, 34.

pies?” [7] Jesús le respondió: “Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora: lo comprenderás más tarde.” [8] Le dice Pedro: “No me lavarás los pies jamás.” Jesús le respondió: “Si no te lavo, no tienes parte conmigo.” [9] Le dice Simón Pedro: “Señor, no sólo los pies, sino hasta las manos y la cabeza.” [10] Jesús le dice: “El que se ha bañado, no necesita lavarse; está del todo limpio. Y vosotros estáis limpios, aunque no todos.” [11] Sabía quién le iba a entregar, y por eso dijo: “No estáis limpios todos.”

Estos versículos narran el lavatorio de los pies, que, como hemos dicho, va a ser después interpretado[20] de una doble forma, según algunos autores, que descubren en el relato diversas manos. Nosotros pensamos que el texto muestra una gran unidad y no hace falta suprimir la "adicción", así denominada por algunos, del versículo 10, "más que los pies".

El lavatorio se realiza en medio de una cena. Nótese que la palabra cena no lleva artículo[21]. Esto deja entrever que no se trata de la cena pascual. Por lo demás, era inusual hacer el lavatorio de los pies en medio de la cena. De hacerse debería tener lugar al principio. Quizás Juan quiera resaltar todavía más la entrega de Cristo, quien puesto ya a la mesa, no duda en interrumpir la cena para mostrar su actitud de siervo[22], pero más probablemente signifique que el gesto de Cristo no va a

---

20. 13,2-11 según Brown, constituirían una unidad consistente en una introducción al lavatorio de los pies y una interpretación del mismo como acción profética que simboliza la muerte de Jesús. 13,12-20 interpretaría el lavatorio como ejemplo de humildad de Jesús que debería ser imitado por sus seguidores; cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 799.
21. “Mientras cenaban, gr. deipnou ginomenou, sin artículo, no denota la comida ritual de Pascua” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 585).
22. “Para el lector familiarizado con la tradición evangélica, la escena, aunque sigue siendo sorprendente, evoca sobre todo una palabra que según Lucas, pronunció precisamente Jesús en su última cena: ‘Yo estoy entre vosotros como el que sirve’ (Lc 22,27) o también su afirmación en una parábola relativa al final de los tiempos: ‘Dichosos los criados a quienes el amo encuentra vigilantes cuando llegue. Os aseguro que se ceñirá, los hará sentarse a la mesa y se pondrá a servirlos’ (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 27-28).

ser algo previo a la comunidad cristiana, sino que va a formar parte íntima de su misma constitución. Será uno de los elementos esenciales.

El hecho del lavatorio está dentro de una gran densidad teológica. El versículo 2 habla del protagonismo del diablo. Judas es un mero instrumento. El agente principal es el diablo. La posible doble lectura del versículo afianza más la presencia de la potencia maligna[23]. Pero no es menos denso el versículo 3, que sintetiza la esencia de Jesús: Hijo, a quien el Padre ha entregado todo; que ha salido de Dios y a él torna. Aquí se halla en núcleo todo el capítulo 17. Expresiones similares a las de este versículo las podemos encontrar en 3,35; 10.18.30.38. Juan se refiere a su misión temporal, pero indudablemente está pensando como trasfondo en la divinidad de Cristo. En el momento en que Jesús va adoptar su actitud de siervo, Juan le presenta en la expansión plena de la grandeza de su humanidad[24]. Estos versículos siguen en el mismo género literario del primero y al igual que éste pudieran también servir de prólogo a la segunda parte del evangelio.

En medio de la cena, Jesús se levanta y se quita el manto. La palabra utilizada "himátia", en realidad, significa los vestidos; pero en no pocas ocasiones se refiere al manto. Se pone en actitud del esclavo que lava los pies. El manto en la Biblia significa el poder. Jesús se desviste de las ropas que indican el señorío y se ciñe un lienzo con el que va secar los pies de los discípulos. Dos veces se habla del lienzo y dos veces de ceñirse. La repetición de la palabra ceñirse literariamente hablando es innecesaria. Sin duda, al hacerlo se quiere recalcar el senti-

---

23. Ya se lea que el designio ha salido del corazón del diablo, como lo leen los Códices Vaticano, Sinaítico y P^{66}, o como que el diablo ha puesto este propósito en el corazón de Judas, en ambos casos, es algo que toca la esencia de la misma persona. Dado el sentido que la palabra “corazón” tiene en el mundo oriental nos muestra que absorbe toda la persona.

24. “Si se tiene en cuenta que, según los usos de la hospitalidad entre los judíos, lavarse los pies es una acción que precede al banquete (Lc 7,44), es claro que Jesús se propone cumplir no un simple lavatorio de pies, sino una acción simbólica” (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 378).

do de servicio, ya permanente, puesto que una vez que Jesús recupere el manto, terminado el lavatorio, no va a prescindir del lienzo que se había ceñido. El autor en ningún momento habla de que se quitara esta prenda. Esto significa que Jesús ya no perderá nunca su cualidad de siervo[25].

Juan no hablará de que le quitaron a Jesús las vestiduras. Por tanto, cuando sea proclamado Rey por Pilato, y a lo largo de toda la manifestación de la realeza de la Pasión, incluida la muerte, que Juan contempla ya con esplendores de resurrección, no perderá nunca su condición de siervo. Por eso, cuando Orígenes pensó que la escena del lavatorio significa la encarnación, no andaba muy lejos de la verdadera interpretación.

Los autores discuten si el lavatorio comenzó por Pedro o el incidente tuvo lugar al acercarse a él. Pedro se opone a que el Señor, como él le llama, le lave los pies. En los sinópticos Pedro rechaza el proyecto de Jesús de pasar por la cruz (Mc 8,31-33 y par.) para entrar así en la gloria. Quizás Juan recoja aquí esa intransigencia. Su visión del señorío difiere del todo del que tiene Jesús. Jesús le dice a Pedro que ahora no entiende ese acto, lo entenderá más tarde. ¿Cuándo? No parece que se refiera a la exhortación que dirige a sus discípulos (13,12-17), en la que les invita a seguir su ejemplo y a lavarse los pies unos a otros. La inteligencia del suceso tendrá lugar después de la resurrección en el capítulo 21, cuando glorifique a Dios con el martirio. Precisamente, Juan en algunas ocasiones remite a la pascua como el tiempo de comprensión[26] de la Escritura y de la palabra de Jesús (2,22; 12,16). Aquí en este caso hallamos un paralelismo literario (metà taûta) con 21,1. Y precisamente, en ese capítulo es en el que se habla de que Pedro, como ahora Jesús, tendrá que ceñirse para el servicio y extender las manos

25. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 591.596-597.
26. "En griego *metà taúta* (= 'después de esto') podría referirse ciertamente al discurso siguiente de Jesús (13,12-17). Pero unido al verbo 'comprender', esta fórmula evoca el tiempo después de pascua, que se indicó con toda claridad a propósito de la memoria que habrá de despertar el Espíritu [cf. 2,22; 12,16; 13, 19.35; 14,26; 16,12ss]" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, III 29[36]).

–posible alusión al género martirial de su muerte–. Pedro entenderá el gesto de Jesús, como se recordará expresamente.

Ante la rotunda negativa de Pedro de no dejarse lavar los pies, Jesús le advierte que si no le lava los pies "no tendrá parte con él", semitismo que indica la ruptura de relaciones (cf. 1 Re 12,16; Sal 50,18; Mt 24,51; Lc 12,46; Hch 8,21; 2Cor 6,14-16). Aun supuesto este significado parece que la expresión "*ouk ékhein méros", no tener parte,* alude a la herencia de la Tierra prometida, que recorre la Escritura y que encontraría en Cristo su cumplimiento. Como acaba de recordarnos Juan, Jesús era consciente de que el Padre había puesto todo en sus manos. El no tener parte con Jesús es quedar excluido de la herencia de Dios, que él ha depositado en Cristo.

La respuesta de Pedro indica que no ha entendido el significado del gesto de Jesús. Lo entiende como un baño ritual, está dispuesto a dejarse también lavar las manos y la cabeza. Quizás, si leemos más profundamente la respuesta de Pedro, no sólo éste comprenda el lavatorio como un rito, sino también como un acto de humillación de Jesús[27], pero no como el misterio de toda su persona, que va desde la encarnación hasta la muerte, alcanzando la misma preexistencia y el mismo corazón del Padre, que se halla al fondo de todo este proyecto.

A las palabras de Pedro, Jesús responde que el que está bañado no necesita lavarse. A esta frase añaden la mayoría de los códices "sino los pies"[28]. Esta adicción es rechazada por no pocos intérpretes, que suponen que, cuando Jesús habla de bañado (*leloueménos*) se refería al bautismo. Hasta ahora se usaba el verbo *níptein*, lavar. El verbo empleado para signifi-

---

27. Pedro no logra captar en ninguno de los casos el sentido de la acción de Jesús: "No es, por tanto, que Jesús se abaje, sino que no conoce desigualdad o rango entre los hombres. La grandeza humana no es un valor al que él renuncia por 'humildad', sino una falsedad e injusticia que él no acepta (cf. 5,41.44; 7,18). La única grandeza es ser como el Padre, don total y gratuito de sí mismo [3,16]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 592).
28. La traen la mayor parte de los manuscritos. Con GNT y Nestle la mantenemos.

car el baño es el que utiliza el N.T. para referirse al bautismo; por ello creen que aquí estamos hablando de bautismo. Suprimen la expresión "más que los pies", por creerla introducida por algún copista para aludir a la penitencia[29].

Que la primera frase no haga referencia al bautismo, parece que lo deja entender el texto mismo, pues supone que quien está bañado, está del todo limpio, pero se excluye a Judas. En ese caso, Judas no se habría bautizado. Pero en ningún lugar del evangelio se habla del bautismo de los apóstoles y si ésta hubiera sido una condición ineludible para ingresar en el grupo, Judas habría pasado por ella. Jesús dice que el que está bañado, está del todo limpio. En 15,3 tenemos la respuesta a la pregunta acerca del principio que produce la limpieza de los discípulos: es la palabra: "Vosotros estáis ya limpios gracias a la palabra que os he dicho". En 1Jn 1,7 se atribuye la limpieza a la sangre de Jesús. Los discípulos, menos Judas, se han adherido al proyecto de Jesús (cf. 6,67-71). Por eso todos están limpios, excepto él.

Los paralelismos entre el capítulo 6 y el 13 son muy intensos. Por tanto, los discípulos están totalmente limpios a causa de la palabra regeneradora de Jesús, que prolonga sus efectos en la sangre. Pero si esto es así, cómo se explica la añadidura "más que los pies"[30]. Significa que si bien los discípulos se han adherido al proyecto de Jesús, esta adhesión luego se va haciendo efectiva en la vida. La primera carta de Juan da a

---

29. "La mayor parte de los manuscritos añaden entre las palabras khreían y nípsasthai la precisión ei mè toùs pódas. La lección corta es sostenida por S it Ter Or. Debe mantenerse, a pesar de GNT y Nestle, tal como la mantienen la mayor parte de los críticos... El añadido de estas cuatro palabras resulta más fácil de explicar que su supresión; además, aparece en varios manuscritos en diversos lugares de la frase, lo cual es una señal de su carácter adventicio" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* 29[38]).
30. "Todo esto se puede decir si las palabras 'sino los pies' se consideran como inserción tardía; pero si, por el contrario, son auténticas (suposición poco fundada), entonces el lavatorio de los pies viene a revestir el significado de una purificación, de un complemento del baño, que hace perfecta la purificación" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 380).

entender que el discípulo puede caer en infracciones que no son de muerte (5,16-17).

El lavatorio de los pies significa la entrega de Jesús hasta la muerte. Esta produce la liberación total del hombre, que va desde la adhesión primera al proyecto de Jesús hasta su integración plena. Por eso vemos que, unida a esta lectura, se halla la otra, que hace referencia a la entrega de los discípulos entre sí. Ellos deben seguir el proceso kenótico, de vaciamiento total de Jesús. Y solamente así alcanzarán como él la resurrección.

Interpretación del lavatorio (13,12-20)

12 Después que les lavó los pies, tomó sus vestidos, volvió a
la mesa, y les dijo: "¿Comprendéis lo que he hecho con vos-
otros? 13 Vosotros me llamáis 'el Maestro' y 'el Señor', y decís
bien, porque lo soy. 14 Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he
lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos
a otros. 15 Porque os he dado ejemplo, para que también vos-
otros hagáis como yo he hecho con vosotros.

16 "En verdad, en verdad os digo:
no es más el siervo que su amo,
ni el enviado más que el que lo envía.
17 "Sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís. 18 No me
refiero a todos vosotros; yo conozco a los que he elegido;
pero tiene que cumplirse la Escritura:
El que come mi pan
ha alzado contra mí su talón.
19 "Os lo digo desde ahora,
antes de que suceda,
para que, cuando suceda,
creáis que Yo Soy.
20 En verdad, en verdad os digo:
quien acoja al que yo envíe, me acoge a mí,
y quien me acoja a mí, acoge a aquel que me ha enviado."

Estos versículos explican el sentido de lavado. Muchos, como hemos dicho, suponen que esta interpretación reviste un

carácter moralizante, por lo que la atribuirían a una mano distinta. Nosotros pensamos que es la comprensión del lavatorio, pero que los discípulos no pueden entender todavía.

Una vez terminado el lavado, Jesús tomó el manto y volvió a sentarse. El evangelista, que tanto se había preocupado de la toalla que se había ceñido, ahora se olvida de ella[31]. Con esto se quiere significar que el servicio será una de las características de Jesús; que invita a sus discípulos a seguir ese signo que él les ha dado[32], prometiéndoles la dicha si lo practican. Nos encontramos aquí con una bienaventuranza joánica, que resume todas las de los sinópticos. La alusión a Judas, como el que no acepta el proyecto, esclarece aun más el pensamiento de Juan sobre el baño del que habla Jesús.

El evangelista ha dado pruebas de su maestría para consignar en relación con la cena y muy especialmente con el lavatorio los títulos más significativos de Jesús: Señor, Maestro, ¿Dios? (Yo soy). Aparentemente, este último título viene relacionado con el conocimiento profundo que Jesús tiene de los acontecimientos y de las personas, pero, en realidad, los discípulos sabrán que él es "Yo soy", cuando vean que ha realizado la elección de Judas para que se cumpliera la Escritura (cf. 8,24.28.58; 1,20.34. 51 4,26; 8,12)[33]. Verdaderamente el Padre

31. “Como se ve por el paralelo entre el principio y el final (13,4.12), Jesús al volver a la mesa, no se quita el paño, señal de su servicio, que culminará en su muerte, pero continuará para siempre... Por otra parte, sin embargo, al volver a la posición de hombre libre (*se recostó a la mesa*) con el paño puesto, muestra que el servicio prestado por amor no disminuye la libertad ni la dignidad del hombre. Se integra ahora en el grupo de iguales que ha creado con su gesto” (J. MATEOS y J. BARRETO, *Evangelio*, 597).
32. “¿En qué consiste la acción que se espera de los discípulos? Evidentemente, no se trata de que reproduzcan la acción material de lavar los pies, sino de la disponibilidad fundamental y efectiva de estar al servicio unos de otros” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 33).
33. “Al mismo tiempo el evangelista da una prueba didáctica de cómo el cumplimiento incluso de un tenebroso vaticinio debe ayudar a los discípulos a creer en Jesús... La fórmula joánica ‘Yo soy’, que aparece en este pasaje es la afirmación de sí mismo más plena y rotunda del Cristo joánico” (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo segundo, 43-44).

había puesto todo en sus manos. Es muy significativa la cita del salmo 41,10, en que se habla de "comer mi pan" y se emplea el verbo *trṓgō,* igual que en el capítulo 6 al hablar de la Eucaristía.

El versículo 20 está lleno de densidad teológica. El que acoge al que Jesús envía, le acoge a él y el que le acoge a él, acoge al que le ha enviado, que es el Padre. Desde esta afirmación podemos decir que el que lava los pies de los discípulos es el Padre a través de Jesús; el misterio de Dios o, mejor, Dios mismo al servicio del hombre.

El misterio de los discípulos (13,21-30)

21 Cuando dijo estas palabras, Jesús se turbó en su interior y
declaró:
"En verdad, en verdad os digo
que uno de vosotros me entregará."
22 Los discípulos se miraban unos a otros, sin saber de quién
hablaba. 23 Uno de sus discípulos, el que Jesús amaba, estaba
a la mesa al lado de Jesús. 24 Simón Pedro le hace una seña y
le dice: "Pregúntale de quién está hablando." 25 Él, recostán-
dose sobre el pecho de Jesús, le dice: "Señor, ¿quién es?" 26 Le
responde Jesús: "Es aquel a quien dé el bocado que voy a
mojar." Y, mojando el bocado, lo toma y se lo da a Judas, hijo
de Simón Iscariote. 27 Y entonces, tras el bocado, entró en él
Satanás. Jesús le dice: "Lo que vas a hacer, hazlo pronto." 28
Pero ninguno de los comensales entendió por qué se lo decía.
29 Como Judas tenía la bolsa, algunos pensaban que Jesús que-
ría decirle: "Compra lo que nos hace falta para la fiesta", o que
diera algo a los pobres. 30 En cuanto tomó Judas el bocado,
salió. Era de noche.

En medio de la cena se van a producir sucesos de gran conmoción estrechamente conexionados: el anuncio de la traición, el alimento misterioso que Jesús entrega a Judas y la salida de éste del cenáculo en plenas tinieblas. Hemos titulado este apartado "el misterio de los discípulos" porque en él inter-

vendrán tres de ellos, que a mi modo de ver, son representativos del grupo: uno, prototipo del discípulo ideal, otro, que rechaza el amor y otro, que vacilará. El discípulo amado, Judas y Pedro muestran tres actitudes del discipulado. Los tres afrontarán el problema de Jesús con absoluta radicalidad.

Jesús sufre en lo más hondo de su espíritu un escalofrío extraño[34]. Juan ha utilizado esta misma expresión otras dos veces (11,33; 12,37); en esas ocasiones estaba relacionada con la muerte. En este caso parece que se refiere a Judas que rechaza el amor. Uno de su grupo no acepta la oferta del Padre, que Jesús le ofrece. Cuando Juan escribió que "los suyos no la[35] recibieron" (1,11), le sería inevitable pensar en estos momentos. Judas era uno de lo suyos. El verbo entregar adquiere aquí un significado especial. Un discípulo lo entregará; los sumos sacerdotes entregan a Jesús a Pilato y éste lo entrega para que lo crucifiquen (cf. 18,30.35.36; 19,16). Juan, al contrario de Pablo (Rm 4,25; 8,32), nunca afirmará que el Padre ha entregado a su Hijo. Es una palabra que pertenece al mundo de las tinieblas detrás de las que se halla Satanás[36].

Con esta manifestación los discípulos se miraban extrañados. Cuesta creer que no estuvieran al corriente y que ante las palabras de Jesús no sospecharan de Judas. Antes ya había manifestado Jesús que alguno del grupo no le aceptaba (6,64.71). Pero desde el texto presente, quizás esas afirmaciones hayan de ser entendidas como reflexiones pospascuales del evangelista. Y entra en escena por primera vez el discípulo que amaba[37] Jesús, que aparecerá más adelante en otros lugares del evangelio (19,26-27; 20,2-10; 21.7.20; ¿18,15?). Este discípulo se

---

34. “El estremecimiento de Jesús en Juan está relacionado con la presencia de Satanás en la muerte, como vimos al estudiar la conmoción de Jesús con ocasión de la muerte de Lázaro... Un pasaje que tiene muchos puntos en común con 13,21 es 12,27, donde Jesús se siente conmovido ante la llegada de la hora” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 815).
35. Se refiere obviamente a la palabra.
36. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 39.
37. Menos una vez 20,2 que se usa *philéō* , las demás siempre es el verbo *agapáō* el que expresa el amor de Jesús por el discípulo.

halla cerca de Jesús. Eso parece querer significar la expresión "en el pecho"[38]. Este discípulo se va a contraponer a Judas y, como veremos, a asemejar a Jesús, pues de igual forma que de Jesús se afirma que está "hacia el pecho del Padre", de él se dice que está "en el pecho de Jesús". A él, de quien en 20,2 se va a decir que era amigo de Jesús, le revelará el nombre del traidor ante las insistencias de Pedro. Es curioso que Pedro esté tan preocupado por conocer el nombre de aquel que iba a traicionar a Jesús, cuando él mismo aquella noche aunque en menor medida, iba a hacer otro tanto.

Y ahora entra en escena el gesto misterioso de Jesús con el que dará a conocer al discípulo amado la persona del traidor. El discípulo amado, apoyándose sobre el pecho de Jesús, le arranca el secreto. Esta escena de tanta intimidad no está aquí sin misterio, va más allá de las realidades puramente históricas. No pocos autores contemplan en el discípulo amado la figura del seguidor ideal de Jesús, a quien éste se revela como a él el Padre. Nos vienen a la memoria las palabras del Buen Pastor: "y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre" (10,14-15). La señal será un "bocado" *(psōmíon)*[39], que Jesús untará y se lo dará a Judas. La palabra bocado sale aquí cuatro veces.

Antes ha dicho del traidor, aplicando las palabras del salmo

---

38. "En 1,18 (= 'El Hijo único... que está hacia (*prós*) el seno del Padre'), la preposición *prós* significa una relación única y permanente de intimidad (...). Aquí se describe al discípulo amado en (*én*) el seno de Jesús, como si esta postura fuese momentánea" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III,40[66]).
39. "Se ha utilizado en la cristiandad griega para designar el pan eucarístico, y de ahí que algunos investigadores hayan sugerido que Jesús dio en esta ocasión la eucaristía a Judas. Loisy y W Baur recurren a 1Cor 11,29, donde se habla de la condenación de los que comen el cuerpo del Señor sin darle su valor, para explicar por qué Satanás entró en Judas después de que este comiera el bocado (eucarístico). Pero, ¿es de suponer que el autor pretendiera que sus lectores interpretaran aquel bocado como el pan eucarístico, si no había descrito la institución? Ello sería posible únicamente en el caso dudoso de que hubiera decidido observar la *disciplina arcani*, ocultando la institución a los extraños que pudieran leer su evangelio" (R. E BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 813).

41,10 con el verbo *trṓgō* [40], que "come mi pan". Estas expresiones remiten al capítulo sexto donde claramente se habla de la Eucaristía. Los autores, en general, se oponen a identificar este bocado mojado –se supone que en la salsa– con el pan eucarístico. Dicen que, si Juan hubiera querido hacer relación a la Eucaristía, no hubiera hablado de bocado, sino de pan y precisamente ha omitido esta palabra para evitar la posible relación. Pero esto es olvidar el carácter simbólico que preside las narraciones joaneas. La misma forma de entregar el bocado tiene muchos parecidos con la fórmula eucarística[41]. Añádase a esto la repetición insistente de la palabra bocado.

Juan, posiblemente, ha querido dejar constancia de que la eucaristía –el bocado mojado– prolonga o expresa el lavatorio de los pies, que significa la entrega plena de Cristo, en este caso, a uno que le va a entregar a sus enemigos. El bocado, que puede ser un pedazo de pan o de carne mojado en la salsa ¿o en el vino?, rememora simbólicamente la carne y la sangre que hay comer y beber del capítulo 6. Para tener vida en sí mismo hay que comer la carne y beber la sangre de Jesucristo. La entrega del bocado constituye la última "esperanza" de recuperar a Judas. El bocado no significa solamente un acto de afecto, es el mismo Jesús quien va en él. Con razón Loisy pensó que Judas comulgó para su propia condenación (cf. 1Cor 11,29). El texto evangélico no puede ser más expresivo y elocuente: "Y entonces, tras el bocado, entró en él Satanás".

El relato evangélico deja entender la delicadeza de Jesús de no dar a conocer, excepto al discípulo amado, quién era el traidor, como se deduce de que ante las palabras de Jesús a Judas:

40. El salmista utiliza el verbo *esthíō* .

41. En el versículo 26 algunos códices de gran solvencia omiten la frase "lo toma y", que recuerda las fórmulas sinópticas de la institución de la eucaristía. R. Schnackenburg comenta: "El verbo se encuentra así mismo en 6,11 y en 21,13, en la distribución del pan por Jesús, aunque en 13,26 puede también haberlo agregado el copista recordando aquellos pasajes [mas, pese al matiz eucarístico de esos lugares, difícilmente cabe la idea de una "comunión de Judas]" (*El Evangelio*, III, 57)

"Lo que vas a hacer, hazlo pronto", pensaran que se trataba de que le ordenaba comprar algo para la fiesta o que diera algo a los pobres. Estas dos suposiciones de los discípulos pueden estar aquí relatadas para significar algo o ser meros datos históricos. En el primer caso, ellos todavía piensan en la fiesta de Pascua, cuando la verdadera Pascua es esa cena de Jesús. En cuanto a dar algo a los pobres, o, bien, Juan quiere recordar a las comunidades cristianas que los pobres deben ser para ellas algo constituyente o que a los pobres no se les resuelve el problema con limosnas, sino con la entrega de la persona[42].

Juan recuerda que Judas salió en cuanto tomó el bocado[43]. Y termina la escena con una frase cargada de misterio: "Era de noche"[44]. La noche física presagiaba para el autor, que siempre identifica las tinieblas con la ausencia de Jesús, la densa oscuridad en que se sumergía Judas. El verbo salir rememora en Juan la idea del Éxodo. Aquí en sentido contrario. Judas hacía su éxodo personal hacia las tinieblas, hacia la noche más profunda, hacia el sinsentido de la existencia.

El mandamiento del amor (13,31-38)

31 Cuando salió, dice Jesús:
"Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre
y Dios ha sido glorificado en él.
32 Si Dios ha sido glorificado en él,
Dios también le glorificará en sí mismo
y le glorificará pronto.
33 "Hijos míos,
ya poco tiempo voy a estar con vosotros.
Vosotros me buscaréis,
y, lo mismo que les dije a los judíos,
que adonde yo voy,
vosotros no podéis venir,

42. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 609-610.
43. Bultmann piensa que este versículo pertenece a la esencia de la narración; cf. *Das Evangelium*, 366.

os digo también ahora a vosotros.
[34] Os doy un mandamiento nuevo:
que os améis los unos a los otros.
Que, como yo os he amado,
así os améis también vosotros los unos a los otros.
[35] En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros.”

[36] Simón Pedro le dice: “Señor, ¿a dónde vas?” Jesús le respondió: “Adonde yo voy no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde.” [37] Pedro le dice: “¿Por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti.” [38] Le responde Jesús: “¿Que darás tu vida por mí? En verdad, en verdad te digo: no cantará el gallo antes que tú me hayas negado tres veces.”

Jesús promulga su mandamiento después de la salida de Judas y las predicciones de las negaciones de Pedro. Una vez que sale Judas, Jesús usa un lenguaje nuevo en este capítulo: habla de glorificación y del Hijo del Hombre. Dos términos que en Juan mutuamente se complementan. En síntesis, proclama que si bien el Padre ya ha mostrado su gloria en él, pronto la mostrará de nuevo. Estamos en un pasaje paralelo a 12,28. La salida de Judas presagia el comienzo de la Pasión, que para Juan es ya el comienzo de la glorificación que, a su vez, encuentra su eclosión en la resurrección.

Y en seguida Jesús piensa en sus discípulos a los que llama "hijitos" *(teknía)*. Ellos no pueden seguirle en estos momentos. Tienen que llegar a ser como él. La comunidad acaba de nacer, es pequeña. Por eso usa el diminutivo[45].

Llegarán a ser una comunidad madura practicando su man-

44. “Es la hora de las tinieblas, Judas se pierde en la oscuridad (3,19; véase el gran desarrollo simbólico de Sab 17). En medio de la noche refulge el esplendor de la gloria, que se anuncia a continuación” (L. A. SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino*, III, Mensajero, Bilbao, 1996, 272).
45. “No tienen todavía la talla para amar de esa manera. El se la dará con su propia muerte. De hecho, lo abandonarán en la hora decisiva” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 614).

damiento. Cuando logren llevarlo a cabo, el mundo los identificará con él. El estatuto central de la nueva comunidad es el mandamiento nuevo. Se le llama nuevo primeramente por ser distinto a la Ley antigua (Lv 19,18)[46]. Es el mandamiento de la alianza nupcial (cf. Jn 2,1-11; 3,29; 20,1-18). Es nuevo, porque procede del amor de Jesús[47]. La expresión "como yo" no es comparativa sino originante. Habría que traducir por "igual" o "porque yo".

La historia de Jesús muestra el amor desbordante de Dios al hombre (3,18). El Padre ha dado su Hijo al mundo. Por otra parte, él ha amado hasta el extremo, dándose, con la entrega de lo más íntimo de él: su Espíritu (19,30). Por eso en el mandamiento nuevo no se nombra a Dios. Amarse entre sí es la respuesta al amor del Padre.

Y es nuevo también porque para Juan Jesús, de quien procede la posibilidad de amar así, es la novedad más radical, la nueva creación y el nuevo éxodo. Se impone, pues, un estilo nuevo.

Se ha acusado a Juan de reducir este amor al grupo del cenáculo[48], y de no hacerlo extensivo a todo hombre, como hacen los sinópticos. Es cierto que el precepto del amor está referido de inmediato a los discípulos. No se olvide que Juan está hablando de los constitutivos de la nueva comunidad. Y contempla el amor como plenitud. El amor sin respuesta no alcanza su plenitud. Por eso Juan no piensa en el amor de la

---

46. "Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Yahveh".
47. "Para Juan creer y amar constituyen los dos conceptos centrales y decisivos en el conjunto de la conducta cristiana. Ambos conceptos se entienden en un sentido radical: determinan desde la misma raíz el núcleo de la existencia cristiana; por ello en la mentalidad de Juan no son necesarias otras determinaciones" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo segundo, 61).
48. "La expresión amar "al hermano" o "a los hermanos" no aparece en el evangelio de Juan; éste habla de amarse unos a otros. La carta 1 Jn ofrece las dos formas. En cuanto al contenido, no hay ninguna diferencia entre ambos. El término "hermano" para designar al discípulo aparece una vez en el evangelio de Juan 20, 17, donde habla de los discípulos como sus hermanos" (K. WENGST, *Interpretación* 134[76]).

comunidad hacia los de fuera o incluso a los que la persiguen. Pero ya hemos dicho que el amor de la comunidad, que es el que aquí se contempla, es derivación del amor del Padre y de Jesús. Ahora bien, en el evangelio se habla del amor de Dios al hombre (3,18), entendido éste como humanidad, y del deseo de Jesús de reunir a todos los hijos de Dios dispersos por el mundo. El llamamiento de Jesús se dirige a todos los hombres; él ha dialogado con el judaísmo (Nicodemo), el samaritanismo (la Samaritana) y con Roma (funcionario real).

El mandamiento del amor es algo propio de la comunidad cristiana: supone amor recíproco, no individual, pero queda abierto al mundo, en cuanto que el proyecto de Jesús es hacer una comunidad universal. Juan pretende decir que es impensable un amor de esa índole sin ser cristiano. El precepto de Jesús es, pues, el amor, el ágape que recorre la comunidad entera. Este tipo de amor lleva implícita la comunión de vida. En este sentido es también extensible a los no cristianos, en cuanto se desea para ellos la participación del mismo. Por otra parte, es imposible el amor a los demás, si este amor no existe en el grupo comunitario.

Jesús había dicho al grupo que adonde él iba ahora, ellos no le podían seguir. Esto le da pie a Pedro para decirle a Jesús que está dispuesto a dar su vida por él. Pedro no ha comprendido que para hacer la entrega de su propia existencia, como lo va a hacer Jesús, se necesita la adhesión plena a su proyecto: la comunión total con él[49], como la que él mantiene con el Padre. Sólo esa comunión de vida le posibilitará realizar el mismo camino. Parece que Pedro ha comprendido que Jesús va a morir. Él está dispuesto a acompañarlo. Ignora que todavía no posee la madurez cristiana. Son necesarias la muer-

---

49. “Es Iglesia de la roca ‘contra la que no prevalecerán las puertas del infierno’ (Mt 16,19), precisamente entonces y precisamente así, Iglesia de las llamas del amor que perturban felizmente ‘como muerte y sepulcro’ (Cant 8,6), porque aparece como Iglesia dominada por la traición, negación y huida de estos mismos fundamentos, que son los Apóstoles” (E. PRZYWARA, *El cristianismo*, 258).

te de Jesús y la venida del Espíritu para que la comunidad alcance su plenitud. Por eso Jesús los ha llamado "hijitos" y le ha dicho a Pedro que le seguirá más tarde. El verbo seguir, aquí es el clásico *akolouthéō*. No solamente no le va a seguir, sino que incluso Jesús le anunciará que esa misma noche le negará.

Así concluye este capítulo, que había comenzado hablando del amor sin límites de Jesús, –hasta el extremo–; en medio se desarrolla la eucaristía y la presencia del discípulo ideal, para concluir con la deserción de uno de los suyos y el anuncio de las negaciones de otro.

CAPÍTULO 14

JESÚS REVELA EL MISTERIO DEL PADRE

El protagonista de este capítulo es el Padre. Jesús se ha venido refiriendo a él a lo largo del evangelio con mucha frecuencia, pero hasta ahora no ha revelado lo que podríamos llamar su misterio. La ida de Jesús, que tanto preocupa a los apóstoles, tiene un secreto: la realidad del Padre, del que ha surgido, del que ha venido y al que ahora torna. Esa relación total con él, que daba razón de los sentimientos de su persona, era algo conocido de los discípulos. Era su secreto y la raíz de su existencia. Ahora, constituida la nueva comunidad, Jesús les hace ver que su marcha tiene como objetivo procurar para ellos una relación con el Padre muy semejante a la suya. Los versículos 7 y 8 nos dan razón de todo el capítulo; explican el ansia incontenible del Padre y el deseo también incontenible de Jesús de dárselo a conocer. El camino, el Paráclito y la manifestación definitiva de Dios están en función del conocimiento y la experiencia del Padre.

Por tanto, este capítulo 14 que tanto ha preocupado a los investigadores, que han proyectado sobre él las hipótesis más peregrinas acerca de su origen[1], digamos que en el evangelio

1. Léon-Dufour recoge de forma sintética las más principales: alentar a los discípulos ante la ausencia de Jesús; consolidar la fe de la comunidad ante el fracaso de la predicación de Jesús; descalificar a los profetas cristianos, que se sentían guiados por el Espíritu y ya no se referían a Jesús de Nazaret; alusión a la incredulidad de la sinagoga sobre el valor de la muerte de Jesús; se aludiría a la escatología realizada en contra de la esperanza en la vuelta de Jesús al final de los tiempos; reacción de la

de Juan es una pieza necesaria. Es la explicitación de cuanto Jesús venía afirmando. La frase de Felipe: "Señor, muéstranos al Padre y nos basta" (14,8), explica la necesidad que tenía la comunidad de saber quién era el Padre y su relación con él.

Esta relación exigirá que se introduzca el tema del Espíritu (14,16), que en estos discursos de despedida se va a llamar Paráclito, el Espíritu de la verdad (14,17). El misterio de Dios aquí se abre claramente a la Trinidad. Así la realidad más íntima de Dios, que es comunidad, es revelada por Jesús en el momento en que se constituye su comunidad que, de este modo, se manifiesta como la expresión viviente para el mundo del misterio del Dios oculto.

La persona del Padre se hace presente en el grupo de Jesús. Pero esta presencia no agota todas las posibilidades del encuentro con Dios, queda abierta al futuro. En esta dinámica de presente-futuro se inscriben estos discursos. De ahí la dificultad de su comprensión. Lo que era futuro para Jesús, ya es presente para los discípulos, pero a la vez esta presencia deja entrever un futuro de plenitud, que el Espíritu irá realizando. Es muy difícil excluir de estos discursos la escatalogía de futuro[2], aunque no se formule y mucho menos se exprese en términos comunes a otros libros del N.T., donde aparece expresamente.

No es fácil precisar cuanto aquí el autor nos quiere decir de esa experiencia de la que se siente portadora la comunidad.

---

comunidad ante la muerte del discípulo amado. Como reconoce el mismo Léon-Dufour, en el texto, en el estado actual, la figura del Padre marca casi todos los versículos para desembocar en la gran afirmación de Jesús "el Padre es mayor que yo" (14,28); cf. *Lectura* III, 64-65.

2. "De aquí que los contrapuntos temporales que tenemos en los textos del EJ (evangelio de Juan) que hablan sobre 'el último día' ('y yo lo resucitaré en el último día' 6,39.40.44.54; 12,48; cf. 14,20; 16,23; 16,26), no son verdaderas correcciones de esta enseñanza fundamental del EJ. Porque la realidad experimentada como plenitud y confesada como tal no queda esencialmente 'corregida' por un esquema temporal que, por muy real que sea, no alcanza la profundidad de la cristología... Porque la confesión comunitaria habla en términos del Jesús presente y no del Jesús futuro" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *Jesús*, 127).

Quizás el versículo 27 lo exprese con exactitud. Se trata de la paz, esa paz que encierra todo cuanto el hombre anhela. Una paz que no es como la de este mundo. En no pocas ocasiones se percibe en Juan un contenido que se acerca al de la mística clásica. Como los místicos, él también se siente desbordado y obligado a buscar vocablos que se aproximen a lo indecible de su experiencia.

El camino hacia la experiencia del Padre (14,1-14)

1 “No se turbe vuestro corazón.
Creéis en Dios: creed también en mí.
2 En la casa de mi Padre hay muchas mansiones;
si no, os lo habría dicho;
porque voy a prepararos un lugar.
3 Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar,
volveré y os tomaré conmigo,
para que donde esté yo
estéis también vosotros.
4 Y adonde yo voy sabéis el camino.”
5 Le dice Tomás: “Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo
podemos saber el camino?” 6 Le dice Jesús:
“Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.
Nadie va al Padre sino por mí.
7 Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre;
desde ahora lo conocéis y lo habéis visto.”
8 Le dice Felipe: “Señor, muéstranos al Padre y nos basta.”
9 Le dice Jesús: “¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros
y no me conoces, Felipe?
El que me ha visto a mí, ha visto al Padre.
¿Cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”?
10 ¿No crees
que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?
Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta;
el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras.
11 Creedme:
yo estoy en el Padre y el Padre está en mí.
Al menos, creedlo por las obras.

[12] En verdad, en verdad os digo:
el que crea en mí,
hará él también las obras que yo hago,
y hará mayores aún,
porque yo voy al Padre.
[13] Y todo lo que pidáis en mi nombre,
yo lo haré,
para que el Padre sea glorificado en el Hijo.
[14] Si me pedís algo en mi nombre,
yo lo haré.

El ambiente en que se sitúa el discurso es el de la inquietud de los discípulos, desconcertados por la salida de Judas, la predicción de las tentaciones de Pedro y la afirmación de una misteriosa marcha de Jesús que ellos relacionan con la muerte. Jesús les invita a la confianza: "No se turbe vuestro corazón". La expresión indica la conmoción de toda la persona. El verbo *tarássō* [3] siempre indica en Juan una conmoción muy profunda. Una verdadera turbulencia (5,7).

La superación de esa angustia sólo la podrán hallar en la adhesión plena a Dios y a Jesús. A lo largo de todo el evangelio, Juan afirma claramente a través de las palabras puestas en labios de Jesús, que la adhesión a Dios es adhesión a Jesús (cf. 10,30.38; 14,11.20; 17,21-23. Parece que el contexto invita a leer los dos verbos como imperativos: "Creed en Dios, creed también en mí". Es la comprensión de la escuela joánica para la que la experiencia de ambos es la misma[4].

3. “Se usó para describir la emoción de Jesús ante la muerte de Lázaro en 11,33 (‘se reprimió con una sacudida’), y ante la traición de Judas, que le entregaría a la muerte, en 13,21” (R. E. Brown, *El Evangelio*, XII-XXI, 862).
4. “No quiere dar a entender Juan que la fe del cristiano en Jesús sea un criterio para juzgar su fe en Dios; se trata más bien de una sola y única fe. La misma idea encontramos en 12,44: ‘Cuando uno cree en mí, no es en mí en quien cree, sino en el que me ha enviado’; en 1 Jn 2,23 tenemos esta idea expresada negativamente: ‘Todo el que niega al Hijo se queda también sin el Padre’” (R. E. Brown, *El Evangelio*, XII-XXI, 870).

Y es a continuación cuando Jesús comienza a descubrir el sentido de su partida. Su muerte es una ida al Padre. Es una forma nueva de relación con el Padre. Se trata, sin duda, del misterio de la resurrección, que va a glorificar a la humanidad de Jesús. Por la resurrección, Jesús entra en una nueva fase de comunión con el Padre. Pero de antemano les advierte a los discípulos que en la casa del Padre existen muchas moradas. ¿Qué puede significar esta palabra? Se han dado diversas opiniones[5]. Creo que el término debe de ser leído desde el evangelio mismo. La palabra *monḗ,* se deriva de *ménō*, término muy utilizado en Juan y que significa la presencia del Padre en Jesús y de Jesús en el Padre. Jesús va al Padre para procurar a sus discípulos un tipo de comunión con él muy similar a la suya. La palabra "casa" y "lugar" (14,2), evoca el templo que Jesús ha destruido con su muerte. La persona de Jesús es el verdadero templo. Con su resurrección abrirá las puertas para que los discípulos puedan entrar en él y descubrir las moradas del Padre. La casa del Padre es Jesús. El Padre está en Jesús. Cuando los discípulos lo experimenten después de su resurrección, van a ser trasladados a una experiencia similar a la de Jesús.

Pero para ello deberán recorrer su mismo camino y adoptar sus mismas actitudes de servicio total. La intervención de Tomás tiene la función de remarcar el desconocimiento de los discípulos sobre el sentido de la próxima partida de Jesús. Y es el momento en el que Jesús hace la gran afirmación: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí" (14,6). Estamos ante un texto de gran densidad, que define el sentido de Jesús y que esclarece también el de las moradas del Padre.

5. "Como esta visión es peculiar del evangelista, no cabe seguir la opinión recientemente publicada de que Jn recoge aquí una sentencia de la tradición común, que todavía mantiene la escatología futurista, la parusía venidera (cf. v. 3) para transformarla en el discurso siguiente según el sentido en una escatología presente. A la pregunta de cómo el evangelista ha llegado a la afirmación de las moradas en la casa del Padre, cabe responder más bien que la ha forjado personalmente sobre la base de las concepciones entonces usuales" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 91).

Sobre el significado del tríptico[6] y de cada uno de sus miembros son también muy numerosas las opiniones. Como en otros casos, debemos estudiar cada uno de los vocablos en el evangelio de Juan. El término camino[7] no es frecuente en Juan, pero sí términos equivalentes, como son los relacionados con el seguimiento. Pero, en todo caso, se ve en Jesús la expresión de Dios, el único que le conoce y le ha visto (1,18).

Después de la llamada a los discípulos, Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo del hombre, sobre el que subirán y bajarán los ángeles de Dios, es decir, es la escala de Jacob, el lugar de la comunicación con Dios. Disponemos de un texto que se aproxima al que comentamos. Se encuentra en el momento en que Jesús se está presentando al mundo judío como el enviado de Dios, superior a todos los enviados del A.T. Es el siguiente: "El que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida" (8,12). En este mismo lugar Jesús se acaba de definir como luz del mundo: "Yo soy la luz del mundo".

La verdad y la vida se identifican con la luz de la vida. La verdad bíblica y en concreto la joanea es diferente de la griega, pero no contraria[8]. No es algo que afecta únicamente al entendi-

---

6. "El uso del artículo definido ante los tres sustantivos empleados en el v.6 implica que Jesús es el único camino hacia el Padre. Bultmann 486-89 tiene razón al insistir que cuando alguien busca en Jesús la verdad, no se trata únicamente de aprender algo, hay que pertenecer a la verdad (18,37). Por eso Jesús es el camino no sólo en el comienzo de la fe, sino para siempre" (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 877-878).
7. "Respecto de Jesús el concepto "camino" abraza toda su historia, es decir, su actividad terrestre, su muerte y su resurrección. Y todavía un paso más; su camino desde la preexistencia celeste hasta el mundo y de nuevo su retorno al Padre, su venida desde Dios y su ida a él... Con la revelación de Dios en Jesús queda resuelto el problema del hombre acerca del camino" (J. Blank, *El Evangelio*, tomo segundo, 80).
8. "Pero, contrariamente a esta tradición platónica y agustiniana, Juan nunca define a Dios mismo o al Logos como la *Verdad*. Para él, sólo el hombre Jesús es la Verdad, en cuanto revelador perfecto y plenitud de la revelación. El análisis de Jn 14,6 permite verlo todavía mejor: la relación entre los tres términos no es el de un medio ('el camino') hacia un fin ('la verdad y la vida'), como si Jesús fuera para los hombres el mediador hacia la verdad y la vida divina. La palabra principal aquí es la primera. Jesús

miento, pero, obviamente, también afecta a esta potencia del hombre. La seguridad que imprime la verdad en el hombre le orienta a organizar su existencia. Jesús se identifica con la verdad en cuanto es la expresión de Dios, su palabra definitiva, en la que todo fue configurado[9]. Todo el proyecto de Dios se ha hecho carne en Jesús, sus actitudes, sus enseñanzas, su vida constituyen la verdad de Dios. Quien se decide a hacer de él su paradigma encuentra la vida, término joaneo de gran densidad, que se identifica con la paz mesiánica, que es un don que Jesús otorga a los suyos y que difiere completamente de la paz mundana. En el concepto de vida, Juan encierra la experiencia del resucitado y del Espíritu e indudablemente la experiencia definitiva del hombre en su encuentro con Dios en la eternidad, de la que Juan no habla, aunque es un presupuesto base de su evangelio.

Para descubrir algunas de las tonalidades de esta vida, habría que acudir al discurso del Buen Pastor. Una de las manifestaciones de la vida a tenor de ese discurso es la comunión que se establece entre los discípulos y Jesús, muy similar a la suya con el Padre. Y aquí mismo Jesús proclamará que él ha venido para que tengan vida abundante. Esta vida se confunde con la experiencia del resucitado y del Espíritu. Juan no determina más. Se deja entender que el hombre entra en otra esfera, en la que se siente plenificado. Se sitúa en el ámbito de Jesús, teniendo sus mismos sentimientos.

Éste es el sentido de las muchas moradas que existen en el Padre[10]. Por eso Jesús no duda en afirmar: "Si me conocéis a

---

es para nosotros el *Camino* hacia el Padre. Los otros dos términos: son su explicación" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 310-311).

9. "Los sustantivos camino, verdad y vida en Jn 14,6 se aplican a Cristo para indicar sus tres funciones específicas de mediador, revelador salvador. Jesús no es sólo la única persona que puede poner en relación con el Padre, sino que al mismo tiempo manifiesta de forma perfecta la vida y el amor de Dios a la humanidad y comunica al mundo la salvación" (S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 215; citado por G. ZEVINI, *Evangelio*, 359[56].

10. Esta interpretación no se opone a la lectura que entiende el pasaje en sentido de escatología del futuro. Los dos aspectos quedan implicados en la escatología joánica.

mí, conoceréis también a mi Padre" (14,7). Con estas palabras se adelanta al ruego de Felipe para que le muestre al Padre: "Muéstranos al Padre y nos basta" (14,8). Por boca de Felipe el evangelista proclama la necesidad más honda de los discípulos de Jesús, que se hace extensiva a todos los hombres: ver al Padre. Y la respuesta de Jesús es inmediata: "El que me ha visto a mí[11], ha visto al Padre"[12] (14,9).

De nuevo Juan se sitúa aquí en un doble plano: la pregunta antes de la resurrección, por la que el discípulo no ha penetrado todavía en el misterio de Jesús; y la experiencia pascual, por la que se siente en el ámbito del Padre por la comunión con Jesús mediante el Paráclito. Esta doble perspectiva se deja notar a lo largo del discurso. Como sucede a continuación, en que Jesús remite a sus obras para hacerles ver que el Padre permanece en él y él en el Padre. A este mismo argumento había acudido para convencer a los judíos de que había venido del Padre (5,36).

Las obras de las que habla Jesús ¿son las famosas señales? Los autores están divididos. Parece que las obras se refieren a toda la actuación de Jesús. Como se sabe, los signos cesan en el capítulo doce. En adelante no se volverá a hablar de ellos hasta la conclusión (20,30), que podría englobar toda la actuación de Jesús, también bajo la idea de "señales". Indudablemente, el concepto de obras es más amplio que el de signo,

11. "La afirmación de Cristo-Camino se refuerza en la expresión 'Nadie va al Padre sino por Mí' (14,6b). El sentido de esta fórmula de exclusividad es que Jesús es el Camino *único* para el Padre. Fuera de Él sólo hay muerte. error, mentira. Los destellos de verdad que se pueden encontrar por doquier son destellos del Verbo. Nosotros ignoramos el modo, pero sabemos que todos esos destellos de creación y de redención están en relación con Jesucristo" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 328).

12. "Aplicado al Padre 'ver' no indica una percepción óptica, como si Dios pudiera ser objeto de nuestra visión, sino una comprensión en la fe que tiene toda la fuerza de una evidencia. Del mismo modo, en los textos del Antiguo Testamento en que se dice que los hombres 'vieron' al Señor, se trata de una experiencia de revelación, la de una presencia de Dios y vivificante. Nuestro pasaje es un eco del final del Prólogo: a través del Hijo, el creyente está en presencia del mismo Padre" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, 88).

pero es posible que el signo quede bajo el espacio de la obra, considerada como primer reclamo para comprender la actuación del Padre. En el último estadio de la reflexión joánica se refieren a la gran actuación de Jesús en la que se consuman todas las promesas de la Escritura.

Pero estas obras las van a continuar los discípulos, que bajo el influjo del Espíritu prolongarán y profundizarán. Los discípulos harán obras más grandes todavía que las de Jesús[13]. ¿Cómo es posible? Cuando Juan escribe, contempla ya la vitalidad de la Iglesia y en especial de la comunidad joánica. El Jesús histórico le dio comienzo, pero ha sido el Cristo glorioso y el Paráclito quienes la están llevando a la consumación[14].

La comunión entre Jesús y su comunidad es tan estrecha que de la misma forma que él expresa al Padre, la comunidad le debe expresar a él. Desde esa comunión cualquier cosa que los discípulos pidan al Padre en su nombre, él la realizará. Después de estas breves reflexiones comprendemos fácilmente el sentido de la palabra "morada", que preside este pasaje. Se trata de la nueva dimensión en la que se hallan los discípulos gracias a la ida de Jesús al Padre. Ellos deberán realizar el mismo proceso teniéndole a él como camino. También alcanzarán al Padre, después de experiencias profundas de Jesús; es lo que se ha llamado escatología realizada[15].

---

13. Es curioso que la garantía de la continuidad y amplificación de su obra venga asegurada por el famoso "en verdad, en verdad" que en los escritos joánicos es la expresión de una afirmación incontestable.

14. "Para él 'mayor' no es la expansión exterior ni los numerosos éxitos, sino el ancho desbordamiento de las fuerzas vivificadoras de Dios sobre el mundo de los hombres (17,2), la reunión de los hijos de Dios dispersos (11,52) y el convencimiento del mundo incrédulo (cf. 16,8-11). Esto sólo será posible con la exaltación de Jesús (12,31s), su ida al Padre y la acción de sus discípulos" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 103).

15. "La oposición radical que Bultmann cree descubrir, ¿no procedería más bien de una lectura individual que desconoce el enraizamiento veterotestamentario del libro y su horizonte eclesial? Para quien admite estas perspectivas y advierte la insistencia con que Juan acentúa el realismo de la encarnación, las indicaciones relativas a la escatología futura no son elementos extraños a su teología" (E. COTHENET, *El cuarto evangelio*, 338).

El Paráclito y la presencia del Padre y de Jesús en el discípulo (14,15-25)

15 Si me amáis, guardaréis mis mandamientos;
16 y yo pediré al Padre
y os dará otro Paráclito,
para que esté con vosotros para siempre
17 el Espíritu de la verdad,
a quien el mundo no puede recibir,
porque no le ve ni le conoce.
Pero vosotros le conocéis,
porque mora con vosotros
y estará en vosotros.
18 No os dejaré huérfanos:
volveré a vosotros.
19 Dentro de poco el mundo ya no me verá,
pero vosotros sí me veréis,
porque yo vivo y también vosotros viviréis.
20 Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre
y vosotros en mí y yo en vosotros.
21 El que tiene mis mandamientos y los guarda,
ése es el que me ama;
y el que me ame, será amado de mi Padre;
y yo le amaré y me manifestaré a él."
22 Le dice Judas –no el Iscariote–: "Señor, ¿qué pasa para que
te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?" 23 Jesús le
respondió:
"Si alguno me ama,
guardará mi palabra,
y mi Padre le amará,
y vendremos a él,
y haremos morada en él.
24 El que no me ama no guarda mis palabras.
Y la palabra no es mía,
sino del Padre que me ha enviado.
25 Os he dicho estas cosas
estando entre vosotros.

La comunión de existencia entre Jesús y sus discípulos se manifestará en la guarda de los mandamientos. ¿Qué se entiende por mandamientos, si él anteriormente ha hablado de "mi mandamiento?" (Cf. 8,28.31.43.51; 18,48ss). No parece que estemos aquí ante un conjunto de prescripciones morales. La idea de mandamientos vuelve a salir en este discurso en el versículo 21 y "mi palabra" o "palabras" en 23 y 24. La palabra se refiere siempre a toda su actividad reveladora. La guarda de los mandamientos es la permanencia en su ámbito[16], condición indispensable para que les llegue ahora la gran herencia de Jesús, que va a ser el Paráclito.

El versículo 16 nos hablará de la primera sentencia, de las cinco que va a recoger el evangelio (14,26; 15,26; 16,7b-11.13-15) sobre el Paráclito[17]. Se trata del Espíritu de Jesús (de la Verdad), que va a permanecer continuamente junto a ellos y en ellos, es decir como presencia envolvente. Con razón les podrá decir Jesús que, aunque se va, no les dejará huérfanos. El discurso ahora se refiere a la marcha de Jesús a través de la muerte y a su presencia en la comunidad en los días de Pascua y en el tiempo del Espíritu. Este les dará a conocer que el Padre vive en Jesús y Jesús en el Padre. La guarda de los mandamientos es condición indispensable para la experiencia y la "comprensión" del Jesús pospascual.

El mundo se mantendrá ajeno tanto a la presencia de Jesús como a la del Espíritu, del que dirá Jesús que no lo ve ni lo conoce. Esto llama la atención de los discípulos, pero Jesús

---

16. "Al dar a 'los mandamientos' el mismo alcance que a 'la palabra', el evangelista no se aparta de la concepción bíblica, ya que para el Deuteronomio la ley es ante todo revelación divina que conduce a la vida. El decálogo es llamado en el Antiguo Testamento 'las diez palabras'" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, 96).
17. "El Espíritu habla al mundo *a través de la Iglesia*. Para Juan el Espíritu está sólo en la Iglesia y actúa en el mundo sólo a través de la Iglesia. En el evangelio de Juan no aparece nunca una actuación directa del Espíritu en el mundo; éste convence al mundo únicamente de su culpa, pero aun eso lo hace por medio de la comunidad." (E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos,* 413).

insistirá en que es condición indispensable la acogida de su palabra, que en realidad no es suya, sino del Padre. Y Jesús hace una nueva promesa a aquel que le ame: "Mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él" (14,23). Texto éste de gran densidad. Antes decía Jesús que en la casa del Padre hay muchas moradas. Esta presencia del Padre y de Jesús en el discípulo remite a la presencia de Dios en medio de su pueblo, de tanto raigambre en el A.T. (Ex 25,8; 29,45; Lv 26,11), contemplada por los profetas como característica de los tiempos finales (Ez 37,26; Za 2,14; Ap 21,3-22). Hacer morada en uno es trasvasar su personalidad, habitar redundando en él. En otros lugares del N.T. se hablará de que el cristiano es templo de Dios. Es esto mismo[18]. Al igual que Cristo es la expresión y el lugar donde se encuentra Dios, esto le alcanza ahora al cristiano.

El presente capítulo, como vemos, se inscribe todo él dentro de la presencia del Padre y de Jesús. Los discípulos no pueden vivir sin Jesús. Su muerte es para ellos algo traumático. No pueden comprender que Jesús vaya libremente a la muerte y les deje sin él. Pero Jesús les revela el sentido de su muerte, que se refiere a procurarles una presencia mayor, no sólo de él, sino también del Padre. La presencia del Padre en este discurso puede calificarse de absorbente. Por primera vez los discípulos tienen acceso a su ámbito. Como venimos diciendo, no debe olvidarse que Juan se mueve continuamente en un doble plano: el tiempo anterior a pascua y el tiempo del Espíritu. Está leyendo el sentido de la muerte de Jesús, y desde la experiencia pospascual capta ya los diversos tiempos.

Pero no sólo el Padre cobra sentido de novedad aquí, también el Espíritu hace las veces de protagonista. Ahora bien, el

---

18. "Una de las características del camino en el antiguo éxodo era la presencia de Dios en medio del pueblo, localizada en la 'morada'... situada en la tienda del Encuentro (Ex 26ss, passim). En el nuevo éxodo, cada miembro de la comunidad será morada de Dios; así, la comunidad entera será el lugar de la manifestación de la gloria (17,22). Jesús, el nuevo santuario, hace participar de su calidad a todos y cada uno de los suyos" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 643).

evangelista recalcará contra el gnosticismo y otras corrientes que la experiencia cristiana va unida a la guarda de los mandamientos. La garantía del amor se halla en el cumplimiento de la palabra de Jesús. Se entiende por palabra la comunión con su existencia. A esta guarda se vincula la presencia y el amor del Padre y del Hijo[19]. ¿A qué tipo de presencia se refiere? Indudablemente, se trata del cumplimiento de las promesas escatológicas que significan, como ya vimos, la presencia de Dios en medio de su pueblo, que supone una experiencia totalizante.

La figura del templo, el lugar donde Dios se manifestaba, era para la época en que escribía el evangelista la que mejor expresaba este hecho, aunque él mismo la trasciende sobre todo en la carta primera. Hoy, sin duda, habría que leerla desde la experiencia mística por la que se significa que Dios penetra totalmente al hombre[20], que se siente envuelto y regenerado por esa presencia que alcanza lo más íntimo de su ser, que le da el sentido de la vida y colma todos sus anhelos de criatura abierta al infinito. La comunidad queda así anclada en la Trinidad.

El Paráclito, maestro de la comunidad (14,26-31)

26 Pero el Paráclito, el Espíritu Santo,
que el Padre enviará en mi nombre,
os lo enseñará todo
y os recordará todo lo que yo os he dicho.
27 Os dejo la paz,
mi paz os doy;
no os la doy como la da el mundo.

19. “El Padre está en la fuente de todo, el Hijo viene del Padre y vuelve al Padre, el Espíritu es enviado por el Padre y por el Hijo. Estas deducciones son legítimas, pero no dan cuenta del texto en su integridad. Es verdad que se habla de las tres Personas de la Trinidad, pero siempre en su relación con los discípulos” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 121).

20. Ya “Filón inspirándose en el Lev 26,12, afirma que en las almas de los que son perfectamente puros está, aunque silencioso e invisible, aquel que todo lo gobierna; por eso el alma debe esforzarse por llegar a la casa de Dios”; citado por A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 414.

No se turbe vuestro corazón ni se acobarde.
28 Habéis oído que os he dicho:
Me voy y volveré a vosotros.
Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre,
porque el Padre es más grande que yo.
29 Y os lo digo ahora, antes de que suceda,
para que cuando suceda creáis.
30 Ya no hablaré muchas cosas con vosotros,
porque llega el Príncipe de este mundo.
En mí no tiene ningún poder;
31 pero ha de saber el mundo que amo al Padre
y que obro según el Padre me ha ordenado.
Levantaos. Vámonos de aquí.

La segunda sentencia sobre el Paráclito le identifica con el Espíritu Santo. Este será enviado por el Padre al igual que Jesús; pero el Padre lo enviará en nombre de Jesús, es decir, a petición, o, mejor, por la fuerza de éste. Su misión será recordar y enseñar todo cuanto enseñó Jesús[21]. Su función no es la de ser un maestro alternativo, sino profundizar el magisterio de Jesús y hacer sus veces. Enseñar y recordar en este caso son paralelos. Y en conexión con esta segunda promesa del Paráclito, Jesús ofrece la paz a los suyos, una paz diferente de la del mundo. Algunos han pensado en la *pax romana*, pero no creo que se refiera a ella el evangelista[22]; son términos figura-

21. "La cuestión planteada en la teología posterior de si con esta sentencia del Paráclito (al igual que con 16,13) se promete a los discípulos *presentes* (a los 'apóstoles') una iluminación especial mediante el Espíritu Santo, o si su actividad docente cuenta para toda la *comunidad,* plantea una falsa alternativa. En éste y en los ulteriores discursos de despedida se habla a los discípulos de entonces en parte dentro de la situación previa a la partida de Jesús, pero a la vez y sobre todo como representantes de la comunidad futura. Para la presente sentencia del Paráclito hay que suponer lo último, y tanto más cuanto que también en 1Jn 2,20.27 se reconoce a todos los creyentes la 'unción' (el Espíritu Santo) que los 'instruye sobre todo'. Lo que no excluye que los predicadores por vocación disfruten de una peculiar asistencia del Espíritu (como sin duda late en la propia conciencia del evangelista y de su escuela); pero en principio se incluye a todos los creyentes" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 117).

tivos. El concepto de mundo en Juan va más allá del ámbito sociológico. Todo cuanto rechaza a Jesús, se sitúa en el espacio del diablo[23]. El mundo es la expresión del diablo, al que el versículo 30 denomina "príncipe de este mundo". Su paz es diferente, es la paz[24] mesiánica, presagiada por los profetas. Para el pensamiento bíblico ella encierra toda clase de bienes. No anda desencaminado Cirilo de Alejandría cuando la identifica con el mismo Espíritu Santo. Si el Paráclito hace las veces de Jesús, su donación ha de constituir su máximo anhelo. Los discípulos le están pidiendo a Jesús que no les abandone. Su respuesta no puede ir más que en esa dirección. En el Espíritu Santo se da a sí mismo.

Jesús quiere suscitar alegría en el grupo y les exhorta a que abandonen todo temor; les vuelve a repetir como al principio que "no se turbe vuestro corazón". La razón es porque se va al Padre y volverá de nuevo, en una forma de mayor posibilidad de comunicación con ellos. Es más, deberán alegrarse porque se va al Padre, que es "más grande" que él. La palabra "mayor" (*meídson*) ha suscitado perplejidad en algunos intérpretes. Las opiniones sobre su significado también aquí son numerosas. El evangelio de Juan confiesa la divinidad del Hijo y su unidad con el Padre. La afirmación joánica no puede situarse en ese

---

22. "Cirilo de Alejandría identificó la paz con el Espíritu Santo, mencionado en el versículo anterior; su exégesis es inexacta, pero se aproxima a la verdad más que muchas modernas distorsiones retóricas de este versículo, pues advierte con razón que la paz de Jesús es un don que pertenece a la salvación del hombre... En el lenguaje joánico, 'paz', 'verdad', 'luz', 'vida' y 'gozo', son términos figurativos que reflejan diversas facetas del gran don que ha traído Jesús a los hombres de parte del Padre" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, 904).
23. "Satanás aparece, pues, como un ser hostil a Dios y a su obra –el hombre–, desde el principio de ella (1Jn 3,8) y con una hostilidad que se volcará finalmente sobre Cristo, cuando Dios por amor a los hombres se haga vulnerable" (J. M. CASABÓ SUQUÉ, *La Teología*, 173).
24. "La conclusión hace inclusión semita con el principio del capítulo, pues habla de paz y de que no debe turbarse el corazón. Los discípulos deben alegrarse de la partida de Jesús porque va al Padre" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 216).

punto. El Padre es mayor, en cuanto origen de toda la historia de la salvación y porque él va a glorificar al Hijo y enviar al Espíritu[25]. Por eso se deben alegrar los discípulos.

De nuevo Jesús remite a los discípulos a su palabra que se cumplirá, y entonces podrán creer en él. Una vez más, pone Juan de relieve la fuerza de la palabra de Jesús, que viene aquí implícitamente comparada con la de la Sagrada Escritura.

Junto con esta afirmación de grandeza se manifiesta el futuro dominio del príncipe de este mundo sobre la vida de Jesús. Pero una vez más, Jesús añade que nada puede contra él. Su muerte es obediencia al Padre, no fruto del poder del maligno. La entrega libre de su vida es algo que a lo largo de estas páginas se afirma repetidamente (Cf. 10,18; 18,4ss; 19,11). El jefe del mundo es un ser al que ya ha aludido el evangelio (12,31). Es el personaje que se ha encarnado de alguna forma en Judas. Por eso ante su presencia tembló Jesús. El discurso finaliza con la afirmación del amor total de Jesús al Padre. Todo cuanto Jesús hace es respuesta a este amor. El capítulo comenzaba con la idea del Padre y con ella termina.

Al final del versículo 31: "Levantaos. Vámonos de aquí" ya aludimos anteriormente al presentar la relación existente entre los caps. 13-17. Los discípulos están ávidos de las palabras del Maestro, no quieren terminar la conversación. Jesús la continuará, pero les hará ver que la comunidad debe abrirse a nuevos horizontes, como señalarán los discursos siguientes[26].

---

25. "'El Padre es más que yo' es uno de los textos debatidos o esgrimidos en la controversia arriana. A lo largo del evangelio y en este discurso hay datos para explicar la frase: el Padre lo ha enviado, ha trazado el designio que ha de ejecutar, le comunica lo que ha de decir. La respuesta se da en el plano de la función; en el plano ontológico los teólogos distinguirán 'como hombre, como Dios'" (L. A. SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino*, III, 275).
26. "No hay movimiento físico o cambio de lugar. El movimiento es un movimiento del espíritu, un acto interior de voluntad; sin embargo, es una partida real. Como veremos, la próxima etapa del discurso adopta definitivamente un punto de vista más allá de la cruz" (C. H. DODD, *Interpretación*, 409).

CAPÍTULO 15

EXPERIENCIA CRISTOLÓGICA DE LA COMUNIDAD

Entre los capítulos que narran los discursos de la cena el 15 goza de una fisonomía especial. Es un monólogo de Jesús muy parecido al del capítulo 17, aunque este último está formulado como oración, mientras que el otro lo hace como oráculo revelador. Juan contempla al Jesús histórico con la aureola del Resucitado, revelando a sus discípulos el sentido de su comunión con él y las raíces en que se funda[1]. Se sitúa esta revelación en la última cena, pero indudablemente está contemplada a la luz del Paráclito o, mejor, surge de la iluminación del Espíritu, como el resto del evangelio.

Jesús utilizará a lo largo de este pasaje la imagen de la vid para expresar la intercomunicación que se establece entre él y los discípulos. Por eso nos vamos a detener un poco para explicitar el trasfondo bíblico[2] de la misma.

---

1. "En el discurso segundo de despedida, por el contrario, aparece la comunidad como tal en un primer plano mucho más destacado; aquí se formula explícitamente *la temática eclesiológica*. Sabemos así, ante todo, qué es la comunidad cristiana según Juan, cómo se define, cuál es su situación en el mundo y en qué se funda su esperanza" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo segundo, 139).
2. "R. Borig ha analizado con particular agudeza los numerosos pasajes veterotestamentarios en que la vid aparece como imagen del pueblo de Israel. Y ha demostrado ante todo que en la tradición del Antiguo Testamento está firmemente establecida la conexión de viña, vid y fecundidad, que también es típica del discurso figurado, sacando la misma conclusión desde otras averiguaciones" (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo segundo, 141).

Entre las figuras que los escritores bíblicos manejan para expresar la realidad de Israel, indudablemente la vid o la viña tienen un relieve especial. Ya en el libro de los Números se cuenta cómo los exploradores trajeron a la vuelta de su expedición de la tierra prometida un hermoso racimo prendido en un sarmiento. La tierra de promisión sería tierra de encantados viñedos (Nm 13,22). Pero quizás fue el profeta Oseas el primero que utilizó esta comparación (10,1).

La descripción más completa y bella de Israel como viña nos la ha transmitido Isaías (5,1-7). Se puede adivinar en el fondo de la misma una cierta personalización femenina de la viña como amada infiel, a la que expresamente alude Jeremías (2,21). En esta misma dirección, no pocos comentaristas ven en el Cantar de los Cantares la viña como figura de la novia (Ct 1,14; 2,15; 6,11; 7,9.13; 8,12).

Es de notar que en casi todas estas composiciones hay alguna alusión a la pena del viñador por la infructuosidad de la viña. Así lo podemos ver en aquella vid o viña escogida que Dios trasplantó de Egipto y extendió sus ramos por todo el país, pero de la que se apoderaron los enemigos (Sal 80,9-19). Y Ezequiel hablará de sus sarmientos secos (Caps. 15 y 17).

El Nuevo Testamento, a su vez, utilizará la viña para simbolizar a Israel, aludiendo también a que esa viña escogida no ha dado frutos (Mt 21,33-34 y par.; cf. Mt 20,1-16). Según Tácito y Josefo había una vid de oro de grandes proporciones –los racimos tan grandes como hombres– en el Templo de Jerusalén[3], a la que cada año se le añadía un nuevo sarmiento. No está claro el significado de la vid como emblema en las monedas de la sublevación judía del siglo I.

Se ha discutido el trasfondo bíblico de la viña o vid en la composición joánica, debido a que algunos han detectado similitudes con la cultura gnóstico-mandea, y también porque Juan no habla de viña sino de vid. El texto hebreo *kerem* puede significar ambas cosas. Según Brown, hay que traducir

3. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 131.

por vid una serie de textos y éstos claramente tipifican a Israel (Os 10,1; 14,8; Jr 6,9; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14; Sal 80,9; Es 5,23). En cualquier caso, tanto un significado como otro vienen dirigidos al pueblo. Es curioso que en el Sal 80,16 la referencia es al Mesías, después de haber hablado de la viña. ¿Podría darse aquí una cierta identificación de estos dos conceptos? En este caso estaríamos ante el punto de partida del texto joánico. Otros lo localizan en Ez 17, como ya hemos dicho.

Aunque la vid se identifique con el pueblo, no es imposible que Juan haya podido ver en Jesús el origen del nuevo pueblo, que se incrusta en él. El salto literario-teológico no es demasiado largo para no creer en el trasfondo veterotestamentario de la imagen. Por lo demás, casi todos los detalles enumerados por Juan ya aparecen en esa imagen subyacente. En última instancia, Juan ha podido contemplar en la viña el reinado escatológico de los santos del libro de Daniel, cuyo protagonista central es el Mesías.

La figura joánica participa en ciertos aspectos de la misma visión teológica del A.T. La viña o vid significan que se esperan frutos[4], que hay sarmientos que deben ser podados y otros arrancados; que los sarmientos se diferencian unos de otros. Pero, en contra de cuanto afirma el A.T., ahora la vid no necesita cuidado alguno, es perfecta en sí misma y de ella brota la fecundidad que vitaliza a sus sarmientos[5].

También es discutible la división de la perícopa. Parece debe aceptarse una doble división general: una, referida al

---

4. Algunos autores han sugerido una posible relación de la vid con la Eucaristía. Bultmann, entre otros, lo rechaza (cf. *Das Evangelium*, 407).
5. "A diferencia de los sinópticos, para decir 'vid' Juan ha escogido el griego *ámpelos* y no *ampelón*. Aunque en la Biblia griega los dos términos se usan indiferentemente para designar a Israel, el primero significa una planta única (la vid; decir 'la cepa' sería demasiado reductivo), mientras que el segundo significa un viñedo, un conjunto de vides. Al escoger *ámpelos*, el evangelista mantiene la singularidad de Jesús, aunque suponiendo en él la pluralidad de los sarmientos" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 132).

interior de la comunidad 15,1-17, y otra, que refleja las actitudes del mundo para con ella 15,18-26. En cada una de estas secciones puede hallarse otra subdivisión: 15,9-17; 15, 23-26[6].

El discurso, como es sabido, va dirigido a los comensales de la última cena, pero su contenido, como señala acertadamente Léon-Dufour, transciende ese momento privilegiado. Redactado a finales del siglo I, recoge las experiencias de la comunidad. Experiencias que pueden calificarse de místicas, contra la opinión de no pocos. Estamos ante lo que la primera carta de Juan va a denominar comunión (*koinōnía*), y que ya había anticipado el discurso del Buen Pastor.

Con este discurso, Juan rompe los conceptos clásicos de relación entre un maestro y sus discípulos. No es una mera intercomunicación de amistad, por muy intensa que ella sea. La relación se sitúa en un aspecto todavía más vital, casi físico. La palabra "mística"[7] lo manifiesta mejor. Por ello, la imagen de la vid y los sarmientos es la más apropiada para expresar esa comunicación existencial, que expresamente Jesús compara a la existente entre la suya y la del Padre.

Al final del capítulo veremos que se hace mención del Espíritu Santo (15,26). De esta forma también aquí se alude a la presencia trinitaria como en otros pasajes joaneos de relieve.

Ya hemos advertido, y de nuevo lo repetimos, que la imagen de la vid lleva implícita la idea de frutos. La comunidad debe ser un grupo fértil; la imagen del huerto, como el lugar donde habita Jesús, expresa esta misma idea. En el pasaje de Isaías se queja Yahvé de que esperaba frutos y la viña ha pro-

---

6. "El primer cuadro, centrado en la imagen de la vid, se relaciona con la primera carta de Juan por algunos elementos (la insistencia de la metáfora 'permanecer en' y el mandamiento del amor mutuo). El segundo cuadro refleja un conflicto distinto del que presenta la epístola, que no es interno a la comunidad en materia de doctrina o de ética" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, III, 127).

7. "La moral cristiana es ante todo respuesta y fidelidad a una presencia interna y no una ley externa. La palabra interiorizada, iluminada por el Espíritu, el Cristo interior, son la fundamentación y guía del actuar cristiano. Ella es su verdadera 'ley'" (J. M. Casabó Suqué, *La Teología*, 480).

ducido agrazones, es decir, iniquidad y alaridos, como interpreta el mismo texto (5,7). Ya lo dice Jesús "la gloria de mi Padre está en que deis muchos frutos"[8]. Al final de la perícopa, los frutos se identificarán con el mandamiento del amor. Juan no nos ofrecerá un catálogo de obras del Espíritu como lo hará Pablo. Él prefiere la síntesis. El amor fraterno compendia toda la ética de la escuela joánica.

La vid como figura del misterio cristiano (15,1-8)

1 "Yo soy la vid verdadera,
y mi Padre es el viñador.
2 Todo sarmiento que en mí no da fruto,
lo corta,
y todo el que da fruto,
lo limpia,
para que dé más fruto.
3 Vosotros estáis ya limpios
gracias a la palabra que os he dicho.
4 Permaneced en mí, como yo en vosotros.
Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo,
si no permanece en la vid;
así tampoco vosotros si no permanecéis en mí.
5 Yo soy la vid;
vosotros los sarmientos.
El que permanece en mí y yo en él,
ése da mucho fruto;
porque separados de mí no podéis hacer nada.
6 Si alguno no permanece en mí,
es arrojado fuera, como el sarmiento,
y se seca;

8. "La expresión del v. 16: 'para que vayáis y deis fruto' tiene un acento misional como demuestran los verbos utilizados: 'elegir, destinar, ir, dar fruto'. En este versículo se anuncia de antemano la fecundidad apostólica y misionera de los discípulos de Jesús" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 383-384[88]). Pero la acción misionera engloba todas las riquezas que se esconden en la expresión dar frutos, que comprende toda la actividad interior y exterior del discípulo.

luego los recogen, los echan al fuego
y arden.
7 Si permanecéis en mí,
y mis palabras permanecen en vosotros,
pedid lo que queráis
y lo conseguiréis.
8 La gloria de mi Padre está
en que deis mucho fruto,
y seáis mis discípulos.

Este pasaje no sólo pone de relieve quién es Jesús, sino que también esclarece la persona del Padre[9] y expresa el sentido del grupo de Jesús, que lo constituye no tanto un proyecto cuanto una vida. Al igual que se dijo de la viña de Isaías que Yahvé la había escogido y cuidado con esmero, ahora esa predilección es atribuida al Padre de Jesús en favor de sus discípulos. La intercomunicación del Padre con Jesús y su obra es lo primero que se pone de relieve. Jesús es la vid, los discípulos los sarmientos y el Padre el viñador que la cultiva[10].

Esta figura de Dios, aunque no es nueva, pues ya en el Antiguo Testamento en el tema de la viña Dios aparece como el dueño que tiene interés en que dé fruto[11], sin embargo, aquí se pone más de relieve. Y, por el contexto de estos discursos, el Padre aparece más cercano, más íntimo. El evangelio de Juan

9. "En las parábolas sinópticas se presenta a Dios bajo los rasgos de un propietario (*oikodespótes*) que exige de sus arrendatarios la cosecha. Juan habla del *georgós* ('cultivador, viñador') que se preocupa personalmente de la viña (cf. Is 5 y 27) para que dé un fruto cada vez más abundante. De esta manera se caracteriza mejor la relación personal que implica la alianza" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, 134).

10. "Simultáneamente Juan logra de este modo establecer que la historia de la salvación se funda en Dios: el Padre, es decir, Dios es en este discurso metafórico el viñador, que de conformidad con la comparación veterotestamentaria, habitualmente es también el dueño y señor de la viña" (J. Blank, *El Evangelio*, tomo segundo, 142).

11. "Yo te había plantado de cepa selecta, toda entera de simiente legítima. Pues ¿cómo te has mudado en sarmiento de vid bastarda?" (Jr 2,21).

es una revelación del Padre tanto como de Jesús. A veces esta manifestación es indirecta, pero siempre se halla presente.

La esencia del discípulo de Jesús es ser su prolongación y producir frutos, es decir, manifestar vitalmente las actitudes y el mismo ser de Jesús. Por eso no es extraño que este capítulo en la tradición eclesiástica haya sido utilizado para hablar de la gracia.

Cuando Jesús declaraba que él es la verdadera vid, quería significar que en él se recupera el sentido auténtico de la viña de Israel. Con esto Juan pretende afirmar, como veíamos en el prólogo, que el hombre Jesús es la raíz de Israel, incluso antes de su existencia terrena. Jesús siempre ha condicionado la realidad de Israel, porque en el corazón del Padre, desde que contempló a su Verbo (que fue desde siempre, desde la eternidad), ya vio el rostro de Jesús, a cuya luz todo fue creado.

Ahora el Verbo se ha hecho carne, y Dios lo ha constituido en fuente de vida. Es la vid que transmite la vida a todos aquellos que se hallan en comunión con él. Son como los sarmientos que deben estar unidos a la vid si quieren que la savia circule por ellos. El Viñador (el Padre) es quien cuida de los sarmientos.

El evangelista en este sentido nos hablará del crecimiento espiritual, al declarar que el sarmiento que no dé fruto, el Padre lo corta y el que dé fruto lo poda para que sea más fecundo. Con estas observaciones nos deja entender que puede existir cierta vinculación con Cristo sin que la savia circule. ¿A qué tipo de miembros eclesiales se refiere? No es fácil percibirlo. En el plano histórico inmediato se podría aludir a Judas o a aquellos miembros de la comunidad que han apostatado (1Jn 2,19). Aunque el autor del cuarto evangelio tuviera presente realidades concretas de su tiempo, ya hemos recordado con Léon-Dufour que su mirada se alza a un horizonte más amplio, alcanzando a los cristianos de todas las épocas[12].

---

12. Cf. *Lectura*, III, 127

Si la razón de la vinculación a Cristo depende de la atracción del Padre (6,44), el separarse de él se debe al cese de ésta.

También convendría que nos interrogáramos qué significa la poda. Quizás un texto próximo a éste pudiera ser el referente: el grano de trigo que debe morir para dar mucho fruto (12,24). La fecundidad está en razón directa de la muerte. La poda inmediata, con toda seguridad, está relacionada con el odio del mundo, del que van a ser objeto los discípulos y del que la comunidad joánica había tenido no poca experiencia[13]. Pero también aquí creo que la mente del evangelista va más allá y piensa en los discípulos de Jesús de todos los tiempos.

No es improbable que el texto tenga delante la purificación que efectúa la palabra de Jesús que, mediante el Espíritu, va profundizando cada vez más en la vida de los discípulos. La casi identificación semántica de los dos términos griegos, que significan podar y limpiar (*kathaírei* y *katharoí*), nos orienta en esa dirección. La palabra es esencialmente purificadora y el discípulo siempre ha de estar abierto al impacto de la misma.

El versículo cuarto está cargado de intensidad; se habla en él de la necesidad irremplazable de permanecer en Jesús para poder dar frutos. Dar frutos aquí es sinónimo de ser, y el verbo permanecer[14] es uno de los preferidos de Juan. Permanecer en Jesús equivale a una cierta inhabitación en él, y de él en nosotros. La persona del discípulo y la de Jesús se entrecruzan vitalmente. Esta experiencia se deja percibir por los muchos frutos que debe producir el discípulo. El texto repetirá esta idea de *la permanencia en* y *la de dar frutos* casi machaconamente. Los frutos no los entiende Juan como algo que establece la relación, sino como una derivación de la misma. De modo que

---

13. "La 'limpieza' de los sarmientos de los brotes inútiles no desempeña ya papel alguno en la imagen, por lo que no se puede forzar demasiado. Mas bien hace pensar en las pruebas y purificaciones de los discípulos" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 132).
14. Sobre el sentido muy rico del verbo *ménein* = permanecer cf. J. M. CASABÓ SUQUÉ, *La Teología*, 262-266.

más que en una ética, el evangelio se sitúa en un plano místico, de vinculación "sustancial".

La figura del sarmiento que se corta por infructuoso y se seca, y después es arrojado al fuego, pudiera aludir a la condenación a la gehena, aunque en Juan no existe esta forma de considerar el final desafortunado del hombre que no ha acogido a Cristo. Quizás sea una forma sencilla de decir que al margen de Cristo el hombre carece de sentido. Como los sarmientos secos que carecen de vida y no sirven sino para el fuego.

La seguridad de permanencia en Jesús se halla en si la palabra de él pervive en el discípulo. Aquí el concepto de palabra cobra una dimensión personal. No estamos simplemente ante un cumplimiento de la palabra, al modo de un mandato, sino de la acogida de la misma con tal fuerza que encuentre su morada en el discípulo. De este modo, podemos decir que la palabra constituye[15] al discípulo, siendo su oración un efluvio de ella; por esto siempre será escuchada.

El versículo octavo hace inclusión con el primero. Antes se decía que el Padre era el viñador, ahora que la gloria del Padre se halla en que los seguidores de Jesús den mucho fruto y lleguen a ser sus discípulos. Una vez más, se pone de manifiesto que el concepto de discípulo está ligado al de dar frutos, y estos se identifican con el precepto del amor. El discípulo "llega a ser", no "es". Juan lo comprende como una meta, un proceso indefinido[16].

15. "La palabra es, en efecto, un principio dinámico de purificación, que destruye toda oposición, toda seducción adversa. Esta purificación misma no es una prueba enviada como desde fuera por Dios; es inherente a la acción de la palabra" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 530).
16. "Se evidencia la tensión escatológica joanina, dirigida hacia una diáfana manifestación, pero de una realidad interior ya presente ('ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se manifestó lo que seremos', v. 2ª). Engendra una esperanza tendida hacia Cristo que se desea contemplar cuando aparezca y a la configuración a Él; es decir, hacia la esplendente participación en la comunión del Padre y del Hijo" (J. M. CASABÓ SUQUÉ; *La Teología*, 438).

El discípulo, expresión de Jesús (15,9-17)

9 Como el Padre me amó,
yo también os he amado a vosotros;
permaneced en mi amor.
10 Si guardáis mis mandamientos,
permaneceréis en mi amor,
como yo he guardado los mandamientos de mi Padre,
y permanezco en su amor.
11 Os he dicho esto,
para que mi gozo* esté en vosotros,
y vuestro gozo sea colmado.
12 Este es el mandamiento mío:
que os améis los unos a los otros
como yo os he amado.
13 Nadie tiene mayor amor
que el que da su vida por sus amigos.
14 Vosotros sois mis amigos,
si hacéis lo que yo os mando.
15 No os llamo ya siervos,
porque el siervo no sabe lo que hace su amo;
a vosotros os he llamado amigos,
porque todo lo que he oído a mi Padre
os lo he dado a conocer.
16 No me habéis elegido vosotros a mí,
sino que yo os he elegido a vosotros,
y os he destinado
para que vayáis y deis fruto,
y que vuestro fruto permanezca;
de modo que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre
os lo conceda.
17 Lo que os mando es
que os améis los unos a los otros.

La comunión de vida entre los discípulos y Jesús tiene un origen trinitario[17]. Son amados por Jesús como él lo es del Padre. Jesús tendrá la misma actitud con respecto a sus discípulos que tuvo el Padre para con él. Los discípulos serán encumbrados a esta

comunión y permanecerán[18] en ella si guardan sus mandamientos; del mismo modo que Jesús guarda los del Padre. Pero enseguida identificará los mandamientos con su mandamiento, que se resume en el amor a los hermanos: amarse unos a otros con la misma fuerza de amor con que ellos han sido amados por él. Aquí Jesús lo denomina "mi mandamiento"; en el capítulo 13 hablaba del mandamiento nuevo: "Os doy un mandamiento nuevo". En realidad son textos paralelos o más bien se explican mutuamente. Podemos decir que mío y nuevo son sinónimos. La novedad y la propiedad quedan reflejadas en aquellas palabras "como yo os he amado". Y su amor fue "hasta el extremo" (13,1; 19,30).

Sólo con esa calidad de amor, el hombre alcanza la alegría plena. Y aquí surge por primera vez el tema de la alegría, patrimonio también de los discípulos[19], que brota de sentirse amados por el Padre y por Jesús. Y también ahora la alegría se identifica con la guarda del mandamiento del amor. Plenitud del gozo y caridad perfecta son una misma cosa.

En este ambiente de amor fraterno se introduce el tema de la amistad entre los discípulos y Jesús, nacida del hecho fundante de que él nos amó primero, que recuerda la primera carta joánica 1Jn 4,19, y que aquí se expresa por una elección totalmente gratuita por la que sus discípulos quedan constituidos en amigos suyos. Por eso al discípulo no le conviene el nombre de siervo, sino de amigo[20].

17.“¿Cuál es el fundamento del amor de Jesús a los suyos? Este pequeño pasaje [9-11], bastante profundo en su contenido teológico, responde a esta pregunta. Todo procede del amor que se da entre el Padre y el Hijo (cf. 3,35; 5,20; 10,17; 17,24.26). A esta comunión de amor hay que reducir toda iniciativa que Dios ha realizado en su designio de salvación de la humanidad” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 180).

18. “El verbo que se usa ‘permanecer’ (*ménō)* es el término propio y técnico de Jn, lo usa 40 veces en su evangelio y 23 en su primera epístola. Y formula aquí con él la íntima, permanente y vital unión de los fieles con Cristo. Es la palabra que usa para expresar el efecto eucarístico de *unión* [Jn 6,56.57]” (M. DE TUYA, *Evangelios*, Vb, 552).

19. Jn 16,20.22.24; 17,3.

20. “La afirmación de que los discípulos son ‘amigos’ de Jesús convierte ahora el llamamiento en una reflexión sobre la naturaleza y felicidad de

La amistad fue muy ensalzada por el mundo pagano. La Escritura, por su parte, nos muestra algunos ejemplos de amistad como la de David y Jonatán (1Sm 18,1-4-19,1-20), aunque donde más se desarrolla la teoría sobre la amistad es en el ambiente sapiencial. Jesús sólo aquí y en Lc 12,4 ha empleado este nombre para designar a sus discípulos. Bien que el evangelio de Juan sólo lo haga una vez, los autores reconocen que se trata de un lenguaje joánico. En este evangelio se dirá de Juan Bautista que es el amigo del Esposo (3,29). También se dice de Lázaro, al que se le denomina "nuestro amigo" (11,11), y se hablará del discípulo que amaba Jesús (20,2) con el empleo del verbo *philéō*, sinónimo de amistad. En otras ocasiones cuando se refiere a este discípulo predilecto, se alude a él con el verbo *agapáō* , empleado para hablar del amor cristiano.

Una de las razones de Jesús para llamar a los discípulos amigos es la de la comunicación de su intimidad. Él les ha dado a conocer todo lo que ha oído al Padre. El verbo oír[21] reviste aquí un significado especial. Se refiere al hombre Jesús, penetrado totalmente por la experiencia singular del Padre. Cumpliendo los deseos de éste, Jesús no se ha reservado para sí esa singularidad; les ha hecho partícipes de ella. Hasta este momento, los discípulos podían ser llamados siervos, ahora ya no, pues conocen los secretos del Padre. Quien conoce los secretos del Padre, indudablemente, es Hijo.

Y como siempre, todo se relaciona con los frutos. En este caso esa misma intimidad comunicada debe producir frutos que permanezcan. El verbo permanecer aparece muchas veces

---

la amistad mencionada. Es un regalo; de siervos, como deben considerarse frente a Dios y frente a él, Jesús eleva a los discípulos a la categoría de amigos, como la 'amistad divina' de que habla el judaísmo" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 146).

21. "Parece, pues, que la manera de hablar del evangelio no apunta a una reproducción fiel de 'visiones' o de 'audiciones', sino más bien a expresar el cariz revelador del hablar y del obrar de Jesús. Esto es lo que interesa al evangelio, tal como lo evidencia: 'Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras'" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 127).

en la literatura joánica y también, muy repetidamente, en este pasaje que comentamos. La permanencia de los frutos es una derivación de la otra: la del discípulo en Jesús y la de Jesús en los discípulos. Desde esta situación de intimidad se nos volverá a recordar que todas las peticiones de los seguidores de Jesús serán escuchadas por el Padre. Termina esta parte del discurso con la insistencia de Jesús sobre el amor mutuo. Encontramos en estos versículos el mejor comentario al mandamiento nuevo del capítulo trece[22].

Los discípulos y el mundo (15,18-22)

18 "Si el mundo os odia,
sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros.
19 Su fuerais del mundo,
el mundo amaría lo suyo;
pero, como no sois del mundo,
porque yo al elegiros os he sacado del mundo,
por eso os odia el mundo.
20 Acordaos de la palabra que os he dicho:
El siervo no es más que su señor.
Si a mí me han perseguido,
también os perseguirán a vosotros;
si han guardado mi palabra,
también la vuestra guardarán.
21 Pero todo esto os lo harán por causa de mi nombre,
porque no conocen al que me ha enviado.
22 Si yo no hubiera venido
y no les hubiera hablado,
no tendrían pecado;
pero ahora no tienen excusa de su pecado.

Al final del capítulo 14 veíamos que Jesús daba la orden de salir del Cenáculo (14,31). Este mandato no fue cumplido hasta el inicio del 18. Una de las interpretaciones que ha pretendido

22. Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura*, III, 150-151.

resolver esta anomalía, se basa en que la exhortación a salir de allí no tiene sentido local, sino teológico. La última cena había creado un ambiente de intimidad y de comunidad que se comprende como grupo selecto; ellos eran los puros, como los fariseos se consideraban a sí mismos. Esto podía poner en peligro el que los discípulos se olvidaran de la misión; el pensar que la intimidad que Jesús les había mostrado era sólo para ellos. En ellos terminaba la revelación del Padre, hecha en Jesús. Así, olvidaban que si eran los sarmientos unidos a la vid, la suerte de ésta les debería implicar también a ellos.

La salida del cenáculo en realidad no era tal. Lo que les mandaba Jesús era que se abrieran a la misión; el mandato de salir era el envió al mundo, a hacer partícipes a los hombres de los secretos del Padre. Se trataría de un simbolismo joánico, con el que se significaba la esencialidad de la misión. La frase: "Levantaos, vámonos de aquí", en este sentido, podía traducirse por: "Dejemos el cenáculo y salgamos al mundo"[23].

La comunidad tiene que afrontar el tema del mundo, que se ha enfrentado a Jesús, le ha odiado y, finalmente, le va a condenar a muerte. Ellos tienen que pensar que van a correr la misma suerte. Jesús les advierte que, como ellos no son del mundo[24], es natural que el mundo los rechace. Aunque Juan está utilizando aquí la palabra "mundo" en sentido negativo, a ese ámbito hay que llevar el mensaje, y de igual forma que algunos han atendido el mensaje de Jesús, también escucharán el suyo. Con estas palabras la idea de misión queda claramente expresada, aunque ya antes, en el versículo 16 se dejaba traslucir en el verbo ir: "Para que vayáis y deis fruto".

---

23. "La constitución de la comunidad se ha hecho dentro de casa, pero su camino está fuera, en medio de la humanidad oprimida en oposición a los poderes opresores" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 651).
24. "Difícilmente puede ponerse en duda que el lenguaje y concepción están influidos por el pensamiento dualista (gnóstico), pero la referencia al Jesús histórico y la situación de los discípulos hacen aparecer ese lenguaje metafórico acerca del 'mundo sólo como reflexión sobre una experiencia, de la que no se libran los discípulos por su envío a los hombres'" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 151).

Y enseguida les advierte sin rodeos que tendrán que seguir la trayectoria suya. Y después de haberles dicho que ya no son siervos, sino amigos, ahora inesperadamente les llama siervos. Algunos se han extrañado de esta contradicción y piensan en una mano distinta, que se hubiera introducido en el texto; pero no existe tal supuesto. Recordemos que han sido ellos en la cena quienes le han llamado Maestro y Señor (13,13). Y el mismo Jesús en el lavatorio de los pies les ha exhortado a lavarse los pies unos a otros, porque no es más "el esclavo" que su amo (13,16). Ciertamente, la condición de dependencia no queda suprimida por la amistad brindada gratuitamente por Jesús. En este contexto, el concepto de superioridad no suprime la intimidad, sino que quiere significar al amigo mayor, que abre caminos y sirve de guía y de paradigma (13,15).

Pero la actitud negativa del mundo se observa porque actuaron así "por causa de su nombre" (de Jesús). Esta frase ha sido diversamente interpretada. Lo más probable es que haya de entenderse en su sentido oriental más genuino. El nombre en este caso está en lugar de la persona. Rechazan el sentido mismo de su ser. No les molesta su actitud, sino su persona entera: "a causa de mi nombre"[25].

Pero el motivo del rechazo está en que no han conocido a aquel que ha enviado a Jesús. También aquí se vuelve sobre algo a lo que anteriormente se había referido el evangelista: el desconocimiento que el mundo tiene de Dios. En el concepto de mundo entra también el rabinismo, uno de los sectores que con más fuerza se ha opuesto a Jesús. Con esto, una vez más, se quiere dejar claro que la interpretación rabínica del A.T. era mundana, pues éste se ha sumado a las fuerzas que han decidido suprimir a Jesús, promesa y esperanza de la Biblia.

25. “Pero en el pensamiento joánico, la expresión ‘por causa de mi nombre’ significa algo más que esa profesión de fe en Jesús y nos lleva hasta la razón básica de que Jesús sea inaceptable para el mundo. Jesús es portador del nombre divino... El Padre se lo ha otorgado..., y ello significa que Jesús es para los hombres la revelación hecha carne. Perseguir a los seguidores de Jesús a causa de su nombre es tanto como rechazar la revelación de Dios en Jesús” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 955).

Después de la venida de Jesús ya no les permite tener excusa porque éste les ha recordado lo más profundo del mensaje bíblico. Ante este reclamo, ellos debieran haber reflexionado. En el fondo del problema persiste aquella afirmación de Jesús que pone al descubierto lo más íntimo de sus pensamientos: "¿Cómo podéis creer, vosotros que aceptáis gloria unos de otros?" (Jn 5,44).

Si es verdad que para ellos era muy difícil admitir la filiación divina, no lo es menos que el cristianismo primitivo, al que remiten estos textos, confesó siempre el monoteísmo absoluto[26], y Jesús, sintiéndose uno con el Padre, siempre se manifestó gozoso en la sumisión a su proyecto, llegando en este sentido a afirmar que el Padre era más grande que él. Pero muy posiblemente no sea aquí donde recaiga más la responsabilidad de los dirigentes de Israel, cuanto en haber rechazado la bondad de Jesús, que predica la fraternidad universal y un Dios Padre de todos, especialmente de los más débiles. Rechazo que culminó en el odio y en la condena a muerte, y ¡muerte de cruz! Al igual que el amor de Jesús fue "hasta el extremo", el odio de los dirigentes hacia él, según el evangelista, alcanzó esa misma intensidad[27].

¿Cómo es posible desde la lectura y la experiencia del A.T. llegar hasta aquí? A Jesús se le condenó por su experiencia de

26. Hablando del proceso lento y difícil seguido por los discípulos de Jesús en la aceptación plena y coherente de su persona, ha escrito Marcel Legaut: “El monoteísmo, unido a la cohesión básica de Israel como pueblo, se oponía a la excepcional irradiación de Jesús; le impedía ocupar el sitio que le correspondía en el corazón de quienes lo acogían. Del resultado de ese combate entre ambos polos de atracción dependía la decisión extrema que acabó por transformar a algunos judíos en discípulos. El ser de Jesús hizo posible, exigiéndolas, esas conversiones, inconcebibles para el monoteísmo ambiental y difíciles por el anatema de apostasía que conllevaban” (*Reflexión sobre el pasado y porvenir del cristianismo*, Madrid, 1999, 60).

27. “Surge así una acusación increíblemente dura, sin limitación de ninguna clase. En la exposición joánica del proceso judicial, aflora de modo similar, aunque restringida sólo a los judíos dirigentes y responsables, que han entregado a Jesús... La acusación pavorosa de que odian a Dios no se puede aplicar de modo general a los incrédulos” (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 153).

conciencia de majestad, y a sus discípulos por seguir adhiriéndose a esa afirmación, como al principio de fe en torno al cual el Padre va a construir un nuevo pueblo. El evangelista, envuelto por luz tan deslumbrante, no puede comprender tanta ceguera.

El trasfondo de esta ceguera se halla en la conciencia mundana de los adversarios de Jesús a la que algunas veces se ha referido el evangelista. Muchos han pensado que Juan tiene delante, cuando habla de las persecuciones a que está sometida la comunidad, la historia de su tiempo, en concreto el decreto de Yamnia, por el que a los seguidores de Jesús se les excluía de la sinagoga y se los aislaba desde todos los puntos de vista. Pero otros creen, más bien, que está pensando en algo más universal. El mundo siempre existirá y el rechazo de Jesús y de sus seguidores será algo con lo que tiene que contar su comunidad[28].

Este pasaje en el que aparece la persecución del mundo a los discípulos de Jesús nos ofrece también la salida de éste al mundo para llevarle su mensaje. Jesús no funda un grupo de puros o separados, como han querido ver algunos. La salida del cenáculo les abre a la misión. Sin embargo, el autor joánico está convencido, desde la experiencia histórica y la intuición profética, que en el ámbito del cosmos siempre persistirá un núcleo duro que opondrá resistencia al mensaje. La palabra "mundo" expresa este grupo de resistencia, que parece que será más numeroso que los que se abran a la palabra de Jesús. Los discípulos reunidos en el cenáculo, cerradas las puertas por miedo a los judíos la tarde de Pascua[29], expresan plásticamente esta realidad.

---

28. "El texto responde a la cuestión implícita del porqué de la persecución que sufría entonces la comunidad y, más hondamente, del porqué del fracaso con que tropezaría su predicación. Pero desborda los límites de toda coyuntura. Manifiesta un drama permanente, de una profundidad insospechada: el enfrentamiento entre Cristo revelador y el mundo" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 152)
29. Jn 20,19. ¿No habrá contemplado Juan el miedo a los judíos de la mañana de pascua a la luz del que padeció la comunidad joánica después del decreto de Yamnia?; cf. K. WENGST, *Interpretación*, 53.

Presencia trinitaria en la misión de los discípulos (15,23-27)

23 El que me odia, odia también a mi Padre.
24 Si no hubiera hecho entre ellos obras
que no ha hecho ningún otro,
no tendrían pecado;
pero ahora las han visto,
y nos odian a mí y a mi Padre.
25 Pero es para que se cumpla lo que está escrito en su Ley:
Me han odiado sin motivo.
26 Cuando venga el Paráclito,
que yo os enviaré de junto al Padre,
el Espíritu de la verdad, que procede del Padre,
él dará testimonio de mí.
27 Pero también vosotros daréis testimonio,
porque estáis conmigo desde el principio.

Jesús afirma con rotundidad que quien le odia a él, odia también al Padre. De nuevo el texto recalca la total compenetración de Jesús y el Padre. Ésta se manifiesta, entre otros modos, a través de las obras[30]. No dice "signos". Los autores no se ponen de acuerdo en si estos dos términos son sinónimos o tienen un significado distinto. Parece que hay que admitir al menos distintos matices. En las "obras" siempre se resalta la primacía del Padre. ¿A qué tipo de obras se refiere? Pienso que no a los signos como tales, porque también se atribuían a determinados personajes del Antiguo Testamento portentos semejantes. Diríamos que las obras son el sentido de los signos. Todos ellos aluden a la restauración de Israel.

Cuando el autor redactaba estas páginas, Jesús aparecía ya como el que había dado cumplimiento a una nueva creación. Nadie había tocado las raíces de Israel como él. La nueva co-

30. "Las palabras y las obras de Jesús son palabras y obras del Padre (5,36; 16,10), y por ello rechazar y odiar a Jesús es tanto como rechazar y odiar al Padre, como se dice claramente en el v. 23" (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 956).

munidad era portadora de una experiencia inusitada. Se sentía anclada en las últimas promesas de los profetas, había llegado la efusión del Espíritu, reservada por éstos para los tiempos finales.

Precisamente, esas promesas deberían ser conocidas por aquellos que se consideraban maestros de la Ley. En este sentido, Jesús se extrañaría de que Nicodemo ignorara el nuevo orden de cosas que iba a traer el Espíritu (Jn 3,12). Del mismo modo, reprocha ahora a los dirigentes de Israel su falta de fe, después de haber contemplado sus obras. Las obras deberían haberles proporcionado la fe. Por eso dirá Jesús: Ahora "han visto". Y el resultado ha sido el odio contra él y contra el Padre.

Ante este comportamiento, el evangelista queda estupefacto. Así lo manifestó expresamente al terminar la primera parte (12, 37-40). Cuando Jesús dice que le odian a él y al Padre, quiere significar que ellos rechazan de plano al Dios que él predica. Se produce así un abismo entre la lectura rabínica de la Biblia y la cristiana. El versículo 25 está cargado de ironía: ellos que no son consecuentes con las enseñanzas de la Escritura, con este rechazo de Jesús las están cumpliendo. Pero lo más llamativo es que ahora Jesús habla de las "Escrituras de ellos"[31]. Probablemente, esta afirmación no esté exenta de una doble intención.

Jesús habla de las Escrituras de ellos (su Ley), como el evangelista habla de la Pascua de los judíos. No es que Jesús se separe de la Escritura y de la Pascua, pretende afirmar que las han orientado y reinterpretado a su modo, no de acuerdo con el sentido más genuino y hondo de las mismas. El texto citado es el salmo 35,19 o más probablemente 69,5, que en ciertos ambientes había recibido una interpretación claramente mesiánica.

Y en este contexto de vivencia íntima entre Jesús y los suyos y de rechazo del mundo como colofón, se introduce el

31. "En cuanto a la postura de Jesús, que parece desentenderse de la herencia judía, a juzgar por el uso de 'su', cf. notas a 7,19 y 8,17. La idea es aquí que los mismo libros que 'los judíos reclaman como suyos, les acusan'" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 946).

tema del Paráclito[32], de quien ya había hablado el autor anteriormente. Es la tercera promesa de Jesús referente a él (14,16.26), preparando una nueva presentación del mismo, como el que juzgará al mundo por su actitud hostil frente a Jesús.

Ahora se afirma que al Paráclito lo enviará Jesús de junto a su Padre para que dé testimonio de él en el corazón de los discípulos, quienes, bajo su influjo, a su vez, den testimonio de Jesús, convirtiéndose así en una especie de instrumentos por los que el Paráclito se manifiesta.

La expresión de Jesús: "Porque estáis conmigo desde el principio", no parece significar que los discípulos se han mantenido adheridos a la persona de Jesús desde los inicios de la vida pública, sino que en el proyecto del Padre, su misión ha estado unida siempre a la de Jesús. Este parece ser el significado de la locución[33], como puede comprobarse por la primera carta joánica.

---

32. "También en los sinópticos se habla del Espíritu Santo dado a los discípulos en el contexto de las persecuciones (...), pero con una diferencia respecto a Juan: mientras que los sinópticos subrayan el testimonio que deben dar los discípulos, sólo Juan habla del testimonio del Espíritu, directo e independiente, pero sin excluir el de los discípulos" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 390).
33. "De este modo, el axioma del 'principio' o comienzo se deja sentir en distintos campos: el *Logos* personal, que existe desde el principio, la predicación escuchada asimismo desde el principio, y en la que debe mantenerse la comunidad. Es un criterio frente a toda gnosis ahistórica y que aporta algo sorprendente y nuevo" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 157).

CAPÍTULO 16

LA TRINIDAD EN MEDIO DE LA COMUNIDAD

El capítulo 16 es muy parecido al 14. Pero no es su doble[1]. Se puede considerar como un "crescendo" de los discursos de la cena, en el que se explicitan muchas de las cosas, que en los capítulos precedentes quedan sólo insinuadas, para terminar en forma de súplica en el capítulo 17, en el que curiosamente no se menciona expresamente al Espíritu, porque Juan contempla a Jesús totalmente transfigurado por él.

Lo más significativo se refiere a la presencia de la Trinidad. El capítulo se podría titular: la experiencia de la Trinidad en la comunidad de Jesús[2] en medio del mundo. Como todos los discursos de la cena, y el evangelio mismo, está leído desde Pascua. Pero quizás en este capítulo la vertiente pascual se resalta todavía más. Aparecen en él esos dos momentos, desde los que se ha configurado el evangelio, como acertadamente señala Léon-Dufour[3]. Aquellos, que opinan que es una prolon-

---

1. “Comparando estos dos textos, nos damos cuenta de que presentan una secuencia muy similar, a pesar de que tienen una orientación distinta” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 176).
2. Los autores generalmente no ponen de relieve este aspecto. Se limitan a ver una mera continuidad con el capítulo precedente. “En conjunto se afianza la impresión de que este discurso, en conexión con el discurso de despedida del cap. 14 (y con el discurso inmediato del cap. 15), ha sido compuesto por los redactores del cuarto ev. Para la comunidad, que vive en el mundo y está enfrentada con él; tal vez por los mismos redactores que hablan a la comunidad en la gran carta joánica” (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 209).
3. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, I, 15.

gación del capítulo 14, se exponen a ignorar las múltiples riquezas que aquí se contienen. Capítulo, pues, modelo de expresión de la teología joánica y, en algún sentido, síntesis de los discursos de la cena, incluido el 17.

Jesús revela a los suyos las persecuciones (16,1-6)

1 Os he dicho esto
para que no os escandalicéis.
2 Os expulsarán de las sinagogas.
E incluso llegará la hora
en que todo el que os mate piense que da culto a Dios.
3 Y esto lo harán
porque no han conocido ni al Padre ni a mí.
4 Os he dicho esto
para que, cuando llegue la hora,
os acordéis de que ya os lo había dicho.
“No os dije esto desde el principio
porque estaba yo con vosotros.
5 Pero ahora me voy a aquel que me ha enviado,
y ninguno de vosotros me pregunta: ‘¿Dónde vas?’
6 Sino que por haberos dicho esto
vuestros corazones se han llenado de tristeza.

Estos versículos forman claramente unidad. Algunos autores no admiten esta división, pero, a mi juicio, existe una verdadera inclusión ideológica y hasta literal. En el capítulo precedente, Jesús ha querido poner en guardia a los suyos frente al mundo. Ya decíamos que una de las condiciones del discípulo es correr la misma suerte que el maestro. El odio del mundo y la oposición de muchos judíos también va a ser peculiar de ellos.

Ante esto, Jesús pretende que sus discípulos no sufran la experiencia del escándalo[4] cuando él no esté con ellos. La pa-

4. “La tradición sinóptica refiere algunas palabras de Jesús destinadas a prevenir a los creyentes contra el escándalo de la persecución que habrían de sufrir. El verbo *skandalízesthai*, que Jn emplea en 16,1 (cf. ya 6,61),

labra escándalo en el N.T. siempre está en relación con algo que pone en peligro la misma fe. Se trata de un asunto gravísimo. Por eso el evangelio señala que las palabras precedentes, que ha dirigido Jesús a los suyos, tienen que darles fuerzas en el momento de esa prueba que inexorablemente va a sobrevenirles. La expulsión de la sinagoga e incluso la misma condena a muerte, como expresamente afirma el texto (Jn 16,2), es una realidad que los amigos de Jesús han de afrontar.

Sobre la expulsión de la sinagoga, disponemos de datos comprobados históricamente. Efectivamente, después de la caída de Jerusalén, los fariseos tomaron las riendas de la dirección del judaísmo. En el denominado concilio de Jamnia (80-90) se redactaron las famosas 18 bendiciones, en las que quedaba claramente determinada la ortodoxia del verdadero judaísmo. En la última bendición se alude a los herejes, entre los que se encuentran los nazareos (cristianos). La proclamación de estas bendiciones delataba a los posibles cristianos ocultos, que no podían lógicamente pronunciarlas sin que se pusiera a prueba su fe y su sensibilidad[5].

Esta excomunión aparece en tres pasajes joaneos (9,22; 12,42; 16,2). No se halla así explícitamente en ningún otro lugar del N.T. Implicaba una verdadera exclusión de la sociedad civil. Si, como se ha supuesto, la escuela joánica se hallaba enclavada en un ámbito social fariseo[6], la excomunión suponía la aniquilación del cristiano individual y colectivamente. No es de extrañar, por tanto, el miedo que se deja

---

viene de la tradición común, en donde se refiere al abandono de la fe frente a un obstáculo que se ve como insuperable” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 166).

5. Cf. en este sentido el interesante estudio de K. WENGST, *Interpretación,* sobre todo el capítulo 5: “Las medidas judías contra la comunidad joánica”, pp. 53-67.
6. “Aquí, pues, al norte de Jordania hay que situar, probablemente, la comunidad del evangelio de Juan. En este territorio, bajo el reinado de Agripa II, pudo alcanzar el judaísmo, con posterioridad al año 70, una posición de poder tal como se refleja en el evangelio de Juan” (K. WENGST, *Interpretación*, 89).

entrever en el evangelio de Juan por parte de algunos a la hora de confesar públicamente a Jesús[7].

El miedo a esa excomunión podría explicar, en parte, ese amor tan grande y extremo que Juan pone en labios de Jesús como el mandamiento central de su mensaje. Algunos, como es sabido, han querido explicarlo como algo exclusivamente dirigido a los miembros de la comunidad, amor entre cristianos, no abierto a la universalidad[8].

Desde la perspectiva del evangelio, no parece que esta explicación justifique las afirmaciones del texto, que presuponen un horizonte más amplio. El ejemplo de la comunidad cristiana no es sino el símbolo y la imagen de la comunidad universal hacia la que se dirige el evangelio, donde el judaísmo quedará sobrepasado. Muchos, como decíamos, explican el precepto del amor como un incentivo para que todos los miembros de la comunidad, unidos en un afecto supremo, se sientan con fuerzas para afrontar la dureza de ese castigo.

De todas formas, Jesús quiere darles ánimos, haciéndoles ver que les vendrán fuerzas de lo alto, que les hará salir victoriosos de la amargura de la prueba y los fortalecerá incluso para afrontar la misma muerte.

Esta persecución implacable e incomprensible contra los amigos de Jesús se debe a que sus autores no han conocido ni a Dios ni a Jesús. Terrible reproche contra el rabinismo (16,3). Para Juan, no aceptar a Jesús es rechazar a Dios; tanta es la identificación entre ambos. Dios y Jesús ya siempre irán unidos. Es algo central en el cuarto evangelio: Jesús forma parte íntima de Dios (14,8). Por tanto, el conocimiento autén-

---

7. "Sin embargo, aun entre los magistrados, muchos creyeron en él; pero, por los fariseos, no lo confesaban, para no ser excluidos de la sinagoga porque prefirieron la gloria de los hombres a la gloria de Dios" (12,42-43).
8. "Este postulado joánico del amor fraterno se entiende a menudo como una restricción deliberada frente al amor al prójimo y al enemigo exigido por el Jesús sinóptico. Contra tal interpretación, escribe Bultmann 'Aquí está en cuestión la existencia misma del grupo de discípulos'" (K. WENGST, *Interpretación*, 134).

tico de Dios implica el de Jesús y la adhesión plena a él. Para Juan, por otra parte, Dios siempre es el Padre.

El versículo 4 vuelve a repetir la idea del 1, haciendo con él inclusión, forma literaria muy propia del Oriente, con la que se quiere recalcar dos ideas: La certeza de la persecución y el haber sido prevista por Jesús. Por ello el discípulo puede estar tranquilo. Jesús conoce los misterios de la historia y no le va a abandonar.

Pero Jesús no quiso revelar desde el principio este final doloroso. Esto responde a la estrategia que se adivina en los sinópticos acerca del proceso pedagógico del Señor. La crisis de Galilea marcaría este momento (Mc 8,31ss; y par). Pero por el evangelio de Juan sabemos que ya desde el principio del ministerio de Jesús el enfrentamiento con la sinagoga fue un hecho palpable[9]. Los discípulos, testigos de ello, indudablemente, ya en la existencia histórica de Jesús tuvieron que optar en contra de muchas de las decisiones de los dirigentes religiosos de Israel. Con toda seguridad, el enfrentamiento se fue acrecentando y al final ellos mismos comprendieron que la crisis era inevitable. Las advertencias de este capítulo, sin duda, reflejan los problemas de la comunidad cristiana de la escuela joanea, pero muchas de estas vicisitudes se remontan al Jesús histórico[10].

La segunda parte del versículo 5: "Y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Dónde vas?", parece que se halla en contradicción con cuanto se afirma en 13,36 y 14,5. En general, los exe-

9. También los sinópticos dejan entender que este enfrentamiento fue muy pronto; cf. Mc 3,6 y par.
10. "Ciertamente, en la mente del autor, la aplicación de las sentencias tradicionales de Jesús sobre la persecución al enfrentamiento polémico entre Iglesia y Sinagoga que se produjo a finales de siglo es obra del Paráclito, ya que el Espíritu recuerda de manera viva y adapta la tradición de las palabras de Jesús a cada contexto existencial. En su 'os lo dejo dicho' Jesús habla de nuevo a cada generación a través del Paráclito, que es ahora su presencia misma en medio de los hombres" (R. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 962).

getas no la consideran como tal. Según alguno, se trata más bien de una figura retórica para presentar la situación de tristeza en que ha quedado la comunidad, a quien, ante los anuncios de Jesús, se le ha cortado la palabra. Esta tristeza brota sobre todo porque la partida de Jesús no les permite comprender su existencia[11]. Sin Jesús ellos no entienden que se pueda continuar viviendo. La vida carece de sentido. ¿Acaso no estará traduciendo el evangelista las experiencias pospascuales, resituándolas en el momento de la última cena? Desde las profundas experiencias aportadas por el Paráclito el autor del cuarto evangelio se pregunta: ¿qué hubiera sido la vida de los discípulos sin los sucesos de Pascua? La superación de esa tristeza es uno de los propósitos capitales del presente discurso. Por ello, como decimos, no se puede limitar a los discípulos de entonces.

El sentido del Paráclito en la comunidad (16,7-15)

7 Pero yo os digo la verdad:
Os conviene que yo me vaya;
porque si no me voy,
no vendrá a vosotros el Paráclito;
pero si me voy,
os lo enviaré;
8 y cuando él venga,
convencerá al mundo
en lo referente al pecado,
en lo referente a la justicia
y en lo referente al juicio;
9 en lo referente al pecado:
porque no creen en mí;
10 en lo referente a la justicia

11. "Entonces se comprende de inmediato que el reproche no pretende más que pintar retóricamente la situación de tristeza: el anuncio de Jesús les ha cortado la palabra. Huelgan en consecuencia las tentativas por eliminar de cualquier otra forma las discrepancias entre 16,5b y las preguntas de los discípulos en 13,36 y 14,5" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, 164).

porque me voy al Padre,
y ya no me veréis;
11 en lo referente al juicio,
porque el Príncipe de este mundo está juzgado.
12 Mucho tengo todavía que deciros,
pero ahora no podéis con ello.
13 Cuando venga él,
el Espíritu de la verdad,
os guiará hasta la verdad completa;
pues no hablará por su cuenta,
sino que hablará lo que oiga,
y os explicará lo que ha de venir.
14 Él me dará gloria,
porque recibirá de lo mío
y os lo explicará a vosotros.
15 Todo lo que tiene el Padre es mío.
Por eso he dicho:
Recibirá de lo mío
y os lo explicará a vosotros.

La comunidad joanea tiene experiencia de que después de la muerte y resurrección de Jesús ha experimentado de una forma especial su persona. Diríamos que se halla sorprendida porque ahora le entiende mejor que antes[12]. Y se duele de que cuando vivió con él, no le comprendió. En esa dirección va la advertencia que Jesús le dirige a Felipe cuando éste le interroga sobre el Padre.

Y ahora el evangelista pone en labios de Jesús la afirmación de que es necesaria su ida al Padre. Como ha recordado recientemente Léon-Dufour, las sentencias del Paráclito en los sermo-

12. "Como hemos insinuado en diversos lugares sólo después de la exaltación de Jesús será posible comprender el misterio de su persona. Pero este momento resulta especialmente denso porque la marcha de Jesús representa la venida del Espíritu. Y con el Espíritu viene la fe, es decir, esta peculiar interpretación de la persona de Jesús que da sentido y plenitud a la propia vida" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *Jesús,* 57).

nes de la última cena están magníficamente situadas[13]. En el discurso del capítulo 16 se refieren al Paráclito en relación con la persecución de que van a ser objeto los discípulos. Jesús les advierte que el Paráclito pondrá al descubierto el error del mundo sobre su actitud con respecto a él[14]. En este sentido argüirá al mundo como pecador por haber rechazado su persona.

El pecado en Juan siempre remite a la oposición que se establece frente al proyecto de Dios o, mejor, del Padre[15]. Los discípulos desde la experiencia pascual comprenderán que el mundo se halla en incapacidad total para comprender la nueva realidad que ha surgido del misterio de Cristo. La raíz de esto se halla en la falta de fe en él. Como es sabido, la fe joánica implica comunión vital con Jesucristo. La carencia de fe corta de raíz la conexión con la vida y la luz que es él.

El Espíritu también argüirá al mundo de justicia[16]. Esto significa que el mundo no ha captado que en Jesús se ha realizado todo el proceso salvífico[17] que contienen las Escrituras. El mun-

---

13. "Los cinco pasajes sobre el Paráclito no están diseminados al azar en los tres discursos: si pudieron existir en la comunidad joánica antes de ser recogidos por el evangelista, su lugar respectivo no es intercambiable, ya que su vinculación con el contexto es en cada ocasión muy estrecha" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 193).
14. "Los comentaristas no encuentran fácil hacer una exposición detallada de los vv. 8-11. Agustín evitaba este pasaje por considerarlo sumamente difícil; Tomás de Aquino citó diversas opiniones, pero sin decidirse a favor de ninguna; Maldonado lo juzgaba uno de los más difíciles de todo el cuarto evangelio" (R. E. BROWN, *El Evangelio,* XIII-XXI*,* 972).
15. "Todos los demás pecados están relacionados con este pecado fundamental o son expresiones del mismo. Se trata de un pecado plenamente culpable (15,22-24) que representa una elección permanente del mal (9,41) y que merece la ira de Dios (3,36)" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 974)
16. "Juan muestra que la *dikaiosýne* (justicia) se ha hecho manifiesta en Jesús que va al Padre, ya que ésta procede sólo de él y está junto a él. Indica que todo lo que Jesús se ha atribuido es análogo a la santidad y a la verdad de Dios" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 396, nota 110).
17. Los autores oscilan entre entender la palabra justicia en la línea de un juicio ganado o el de santidad. Nuestra interpretación une los dos conceptos al que, indudablemente, se refiere en otras circunstancias el vocablo joánico: el de historia de salvación, en el que ciertamente viene enmarcado en el texto presente. Estaríamos en la línea de Mt 3,15: "Deja ahora,

do queda también confundido en este punto, porque con la ida de Jesús al Padre se confirma que éste había sido enviado por Dios. El hecho de que la ida de Jesús coincida con la llegada del Espíritu Santo deja claramente ver que el proyecto central de la Biblia ha tenido lugar, puesto que la promesa de los profetas para los tiempos escatológicos se refería a la efusión del Espíritu. Así, la esperanza fundamental de la Biblia, relacionada con los últimos tiempos tiene lugar en el misterio pascual. Por eso, aquellos que no han aceptado a Jesús quedan confundidos[18].

La Pasión, tal como la contempla Juan, constituye la derrota de Satanás, que junto con Jesús es uno de los protagonistas principales del drama. Satanás no ha podido impedir con su muerte la difusión del mensaje. Al contrario, ha sido ésta[19], junto con la resurrección, el acontecimiento que ha puesto en marcha el proyecto definitivo de Dios. La muerte, por la fuerza del Espíritu, se ha convertido en misterio de salvación.

Finalmente, se dirá que el mundo ha sido juzgado. La palabra juzgar en este caso equivale a condenar o derrotar. El Paráclito testifica que el príncipe de este mundo, el que se opuso a Jesús, ha sido definitivamente vencido.

Como vemos hasta ahora, las referencias al Paráclito en este capítulo están en función de defender a los discípulos de la persecución que se abatirá sobre ellos. Todo este párrafo reviste un carácter forense. El Jesús joánico está en pleito con el

---

pues conviene que así cumplamos toda justicia". La BJ comenta: "Con su bautismo, Jesús satisfacía la justicia salvífica de Dios que preside el plan de la salvación". Muy probablemente este mismo sentido puede hallarse en Jn 17,25; 1Jn 2,1-2.

18. Así lo piensa explícitamente Pedro en Hch 2,2ss. Pero es la opinión también de todos los escritos neotestamentarios, que observan en la efusión del Espíritu el cumplimiento de las promesas; cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 521-526.

19. "Pero, en realidad, en la muerte de Cristo se cumplió el juicio contra el príncipe de este mundo, responsable de la crucifixión..., ya que precisamente con su muerte triunfó Jesús del demonio, porque al pasar por la muerte volvió a Dios y fue exaltado hasta él. A partir de este acto, el demonio queda privado de su poder; es él, por tanto, el vencido, el juzgado" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 442).

mundo. Aquí puede verse una prueba de lo que muchos comentaristas de Juan piensan, que su evangelio es la revelación de un profundo juicio[20].

El versículo 12 es sumamente revelador. Juan en el año ciento contempla la historia cristiana, que desde aquellos comienzos hasta el presente ha sufrido un verdadero proceso de crecimiento, para terminar en una inaudita experiencia de salvación. En ella encuentran sentido todos los libros de la Biblia. Desde este horizonte, el evangelista proyecta su mirada a aquellos primeros encuentros con Jesús. Así el evangelio se convierte en una lectura pascual de la historia de Jesús[21]. La persona de Jesús es un centro inagotable de experiencias. Desde estas perspectivas, el autor pretende manifestar a sus lectores los diversos estratos que componen su obra, para que sean tenidos en cuenta en la asimilación de la fe.

Después se pasa ya a la acción del Espíritu sobre los discípulos. Se habla de su venida como de un acontecimiento singular y concreto: "Cuando venga él". ¿Se refiere a Pentecostés? Lucas (2,1-13) parece que ha concentrado en ese famoso fenómeno las diversas experiencias del Espíritu que, como sabemos por otros escritos del N.T., fueron muy numerosas. El texto lo denomina Aquél (*ekeinos*), como si fuera el Esperado. el Definitivo. A él le pertenece conducir a la comunidad hasta la verdad completa.

El Espíritu de la verdad. Así le definirá Jn 14,17 y 15,26. En Juan la verdad es la expresión de la realidad de Dios en el

---

20. "Muchos de los datos que hemos presentado en este capítulo convergen y vemos en el evangelio un verdadero proceso contra Jesús, que culmina en su muerte. Este aspecto, que en los evangelios sinópticos tiene un tratamiento ceñido a la escena del interrogatorio dentro del relato de la pasión, ha sido ampliado en el cuarto evangelio, de manera que toda la actividad de Jesús se encuentra situada en un clima verdaderamente judicial" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio,* 95).
21. "Se trata de una situación comunitaria posterior, que para los discípulos presentes todavía no es comprensible, se trata de la comprensibilidad de las palabras de Jesús en cualquier situación existencial, del futuro siempre abierto en que la revelación alcanza su sentido actual y también nuevo" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 172).

mundo. Se identifica con el sentido del mismo Jesús, que viene definido como Camino, Verdad y Vida (14,6). El Espíritu de la verdad es el Espíritu de Jesús en cuanto enviado y revelador del Padre. En su misión en el mundo tiene como objeto explayar por entero la persona de Jesús (la verdad de Jesús), y llevarla hasta sus últimas consecuencias.

Se trata de conducir a los discípulos hasta la verdad plena[22]. Aquí los códices varían. Unos lo transmiten en sentido estático: "los conducirá en la verdad plena" y otros, "hacia la verdad plena". Desde el punto de vista de la tradición textual es difícil tomar partido[23]. Parece más bien que habría que optar por la lectura dinámica: el Espíritu va llevando a los discípulos a la plenitud de Jesús.

El Paráclito no revelará nada nuevo. Su misión tendrá por objeto la profundidad y el esclarecimiento de todos los acontecimientos relacionados con Jesús. Parece que Juan mantiene una postura similar a los autores del Antiguo Testamento sobre el Espíritu. A éste no le corresponde la creación, sino la ornamentación. Él, de la realidad existente, por fuerza de la palabra, hace surgir el arte y la belleza. "No habla por su cuenta, sino que hablará lo que oiga"[24].

¿A quién escucha el Paráclito? Algunos han supuesto que al Padre. Pero es más verosímil que el texto se refiera a Jesús[25].

---

22. Esa revelación de la verdad no implica ningún acontecimiento apocalíptico (cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 443).
23. Ver distintas opiniones en R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 967-968.
24. "En cuanto al contenido, el Paráclito no anunciará nada nuevo, sino que expondrá el mensaje de Jesús a la comunidad de un modo nuevo, de acuerdo con la situación de ésta y con lo que la espera. Aparece así la guía hasta la verdad plena como una propedéutica hacia una comprensión cada vez más profunda de la revelación cristiana en su respectivo contenido histórico y a la vivencia de la misma" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 175).
25. "Para concluir, nótese que Juan no especifica de quien oye el Paráclito lo que ha de decir. Pero no dejaría de tener sentido la pregunta acerca de si el Paráclito oye del Padre o de Jesús lo que ha de decir. Si lo que aquí va implícito es que lo oye de Jesús (cf. v. 14), hay que tener en cuenta que todo lo que dice Jesús se lo ha oído al Padre [v. 15]" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XII-XXI, 969).

El versículo 14 corrobora esta explicación: "Recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros". Es, sin duda, un texto paralelo. La vacilación de los códices en poner el tiempo del verbo oír en presente o en futuro no pone en juego nuestra interpretación. Se trata de una modalidad que quiere significar la postura del oyente frente a esta afirmación. El Espíritu explicitará la palabra de Cristo. Pero inmediatamente se afirmará que todo lo que tiene Cristo le pertenece al Padre. Por tanto, se da una profunda intercomunicación entre las personas divinas en orden a la vida de los discípulos. La fuente originante es el Padre, la Palabra del Padre es el Hijo, pero esta palabra no alcanza su dinamismo pleno hasta que el Espíritu no la hace inteligible y la explaya en el corazón de los discípulos.

Desde este punto de vista, al Espíritu le pertenece esclarecer el horizonte del futuro. La palabra *anangélō*, que expresa esa función del Espíritu, ha sido objeto de diversas interpretaciones. No parece que exprese la revelación de una cosa nueva. Ni siquiera tiene este significado, como algunos han querido insinuar, en boca de la Samaritana en su diálogo con Jesús (Jn 4,25). También aquí se trata de un esclarecimiento de las profecías. Los samaritanos esperaban un Mesías que despejaría, –quizás esta sea la traducción más exacta de *anangélō*– los misterios del futuro. Y Jesús en el diálogo se identifica con ese Mesías.

Pero, en realidad, será el Paráclito quien nos manifestará a Jesús, y del que podemos decir que nos revelará todas las cosas, dando cumplimiento a todas nuestras expectativas. Con esto, la gloria de Jesús alcanzará su cenit y se podrá decir con toda verdad que el Paráclito glorificará a Jesús. Esta glorificación de Jesús está también en función de los discípulos, quienes al contemplar su gloria percibirán el reflejo de la Trinidad en la historia. De cuanto venimos diciendo se deduce que los discípulos entran a formar comunidad en el misterio de la Santísima Trinidad[26].

---

26. Es curioso que, a pesar de esta densidad trinitaria, los autores se fijen en otros aspectos no tan relevantes para definir el sentido de este capítulo en el evangelio de Juan. Escribe R. SCHNACKENBURG: “Por todo ello el discurso del cap. 16 puede caracterizarse como un discurso de consuelo y

Juan 14,26 identifica al Paráclito con el Espíritu Santo. También la tradición lo ha hecho y algunos autores han considerado que 14,26 sería una explicación posterior al autor de las sentencias sobre el Paráclito. Estas sentencias en un principio estarían unidas. A juicio de Léon-Dufour, en el caso de que así fuera, quien después las diseminó a lo largo de los discursos de la cena lo hizo admirablemente, situando cada una en el lugar más adecuado posible. Forman un total de cinco[27].

> "Cuando se echa una mirada de conjunto sobre las cinco promesas del Paráclito, uno se queda sorprendido de su gran unidad: todas se refieren en cierta manera a la vida de fe de los discípulos.
>
> La primera (14,16-17) subraya la oposición radical entre el mundo y los creyentes. Las otras cuatro pueden agruparse de dos en dos; la segunda (14,26) y la quinta (16,12-15) tratan de la tarea de enseñar realizada por el Espíritu; la tercera (15,26-27) y la cuarta (16,7-11), del inmenso proceso que enfrenta a Jesús con el mundo. Se comprende mejor entonces que en varias ocasiones el Paráclito sea llamado Espíritu de la Verdad (14,17; 15,26; 16,13). El determinativo 'de verdad' sirve para caracterizar el campo en que se ejerce su acción; su función según la teología de Juan, es comunicarnos la verdad, infundiéndola en nuestro interior"[28].

Teniendo en cuenta la opinión de los diversos comentaristas, podemos decir que las datos más significativos del Espíritu en el evangelio de Juan son los siguientes: 1) vendrá cuando se haya ido Jesús (15,26; 16,7-8.13); 2) procede del Padre (15,26); 3) el Padre dará el Paráclito a petición de Jesús (14,16); 4) el Padre enviará el Paráclito en nombre de Jesús (14,26); 5) Jesús después de marcharse enviará el Paráclito de parte del Padre (15,26; 16,7); 6) se le denominará otro Paráclito (14,16); 7) es el

aliento para la comunidad de los discípulos que viven en el mundo" (*El Evangelio*, 162).

27. Cf. *Lectura*, III, 193.

28. I. De La Potterie y S. Lyonnet, *La vida*, 109.

Espíritu de la Verdad (14,17; 15,26; 16,23); 8) es el Espíritu Santo (14,26); 9) los discípulos lo reconocen (14,17); 10) estará con los discípulos y permanecerá en ellos (14,17); 11) les enseñará todas las cosas (14,26); 12) guiará a los discípulos a la verdad plena (16,3); 13) tomará cosas de Jesús para interpretárselas a los discípulos (16,14); 14) dará testimonio de Jesús; también los discípulos deberán dar testimonio (15,26-27); 15) glorificará a Jesús (16,4); 16) recordará a los discípulos cuanto les dijo Jesús (14,26); 17) hablará de lo que oiga, y no dirá nada por su cuenta (16,13); 18) el mundo no puede aceptar al Paráclito (14,17); 19) el mundo no ve ni reconoce al Paráclito (14,17); 20) dará testimonio de Jesús frente al odio del mundo, que persigue a los discípulos (15,26; cf. 15,18-25); 21) convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio (16.8-11)[29].

Después de largas investigaciones, aun no se ha logrado descifrar el trasfondo ideológico del que se ha servido Juan para revelarnos la naturaleza del Paráclito[30]. Sus rasgos más salientes son muy parecidos a los de Jesús. Vendrá, también Jesús ha venido. Procede del Padre, también Jesús ha salido del Padre. El Paráclito nos es dado por el Padre, también Jesús. El Padre enviará al Paráclito, también Jesús fue enviado por el Padre. El Paráclito vino en nombre de Jesús, también Jesús vino en nombre del Padre. La relación del Paráclito con los discípulos es muy similar a la de Jesús y dígase lo mismo con respecto al mundo. Juan dirá: "otro Paráclito" (14,16), es decir, otro Jesús. Una posible diferencia es que Jesús viene situado al lado de los discípulos, mientras que al Paráclito también se le presenta dentro.

Independientemente del modelo del que se haya servido Juan para la elaboración de su concepto de Paráclito, su teología nos ofrece suficientes elementos para darnos una idea de su configuración. Ciertamente, no se identifica con Jesús, su cometido consiste en explayar todas las potencialidades de

29. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, *Apéndice V*, 1520-1529.
30. Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 414-417.

Jesús sobre el discípulo. Al igual que Jesús sólo vive y actúa para el Padre, el Paráclito sólo vive y actúa para Jesús. Hace para los discípulos las veces de Jesús, cuando éste se halla ausente; mientras, ellos, desde dentro de sí mismos, sienten la presencia de Jesús vivo y resucitado.

Al igual que Jesús confundía a sus adversarios, ahora ellos sienten que el Espíritu les infunde esa misma fuerza. Perciben que sus enemigos se hallan en el error. Sienten en su interior el esplendor de Jesús, el peso de su gloria: "hemos contemplado su gloria" (Jn 1,14). Desde la verdad de Jesús, que se les impone, sienten que los tiempos finales han llegado a su realización.

Se ha afirmado que al Paráclito joaneo le corresponden las funciones que el N.T. atribuye al Espíritu. Pero la regeneración, el nuevo nacimiento y la conversión, características del Espíritu, no son rasgos que se prediquen de él. Yo pienso que el Paráclito responde a las funciones del Espíritu en relación con el discípulo que ha alcanzado una cierta madurez. Al Paráclito les corresponde llevarla a la plenitud.

Juan ha concentrado en él los elementos más característicos del Espíritu en relación con la comunidad en camino, dándole otro nombre y situándolo en aquel momento en que el evangelio se revela como más hondo: la última cena. ¿No querrá con ello significar que el Paráclito es la visión propia que el cristiano tiene del Espíritu?[31] Es la novedad aportada por Jesús. Los otros elementos pertenecientes al A.T., el cristianismo también los hace propios, pero los peculiares suyos son aquellos que encarna este misterioso personaje, que aparece en la última cena, el momento de mayor intimidad evangélica.

31. "En los cinco textos en que Juan habla del Pneuma se refleja la identidad joánica y, por tanto, también del cuarto evangelio: nos hallamos ante una *actualización eclesial*, temática y consciente, del mensaje de Jesús. Juan ve la autoridad para realizar este cometido en el don pascual del Espíritu que conduce a la Iglesia a la verdad plena. El evangelio de Juan es consciente del desarrollo que la propia comunidad joánica hace de la tradición o del dogma" (E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 416).

El Paráclito será la fase última que el desarrollo de la revelación aporta sobre el Espíritu[32].

El Paráclito es la experiencia personal del misterio de Dios que deja puestos los fundamentos trinitarios de su ser[33]. En el Paráclito se efectúa la aproximación máxima del misterio de Dios y en él también las Escrituras alcanzan el nivel más intenso de personalización. Juan nos ha transmitido la experiencia del Espíritu desde una perspectiva diferente de los Hechos de los Apóstoles, pero de idéntico contenido[34].

Experiencia cristológica de la comunidad (16,16-23a)

16 "Dentro de poco ya no me veréis,
y dentro de otro poco me volveréis a ver."
17 Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí:
"¿Qué es eso que nos dice: 'Dentro de poco ya no me veréis
y dentro de otro poco me volveréis a ver' y 'Me voy al Padre'?"
18 Y decían: "¿Qué es ese 'poco'? No sabemos lo que quiere
decir." 19 Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les
dijo: "¿Andáis preguntándoos acerca de lo que he dicho:
'Dentro de poco no me veréis
y dentro de otro poco me volveréis a ver?'
20 En verdad, en verdad os digo
que lloraréis y os lamentaréis,
y el mundo se alegrará.
Estaréis tristes,
pero vuestra tristeza se convertirá en gozo.

---

32. "Es evidente que esta figura del Paráclito ha de ayudar al creyente de la segunda (¿tercera?) generación cristiana a ser valeroso frente al triunfo arrollador de las fuerzas del mundo" (J. O. Tuñí Vancells, *El testimonio*, 167).

33. "Aquí precisamente es donde se sitúa la acción del Espíritu: él también 'enseña' lo mismo exactamente que ha dicho Jesús, pero para hacerlo penetrar en los corazones. Hay, pues, una perfecta continuidad en la revelación: procedente del Padre, nos es comunicada por el Hijo, pero no alcanza su término hasta que no ha penetrado en lo más íntimo de nosotros mismos, bajo la acción del Espíritu" (I. De La Potterie y S. Lyonnet, *La Vida*, 96).

34. Juan lo ha personalizado más.

[21] La mujer, cuando va a dar a luz, está triste,
porque le ha llegado su hora;
pero cuando ha dado a luz al niño,
ya no se acuerda del aprieto
por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo.
[22] También vosotros estáis tristes ahora,
pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón
y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.
[23] Aquel día
no me preguntaréis nada.

Los versículos 16-19 ofrecen dificultades de interpretación. Algunos los entienden de la muerte y de la resurrección exclusivamente, pero entonces ¿qué significa la expresión "me voy al Padre"? Otros lo interpretan de la parusía y otros, de su desaparición visible y su presencia invisible y mística.

Parece que el evangelista contempla todos los planos: muerte, resurrección, ascensión, su presencia en la comunidad y en el individuo por medio del Espíritu, que es quien llena a los discípulo de esa alegría escatológica, no comparable al gozo de este mundo[35]. Pero en este caso, no se alude al Espíritu. Posiblemente, porque ahora después de haber hablado de él, quiere dejar esclarecido el sentido de Cristo en la comunidad; la presencia del Espíritu, sin embargo, se da como presupuesto fundamental.

Desde el plano en que se sitúa el evangelista, que es el de la última cena, la presencia y la ausencia de Jesús así como la tristeza y el gozo de los discípulos quedan conexionados con la muerte y la resurrección. Pero como los mismos discípulos observan, en ese ámbito no encaja la afirmación de Jesús de que se va al Padre. Esto nos hace más evidente que la segunda perspectiva a la que se refiere el evangelista es la comuni-

35. “Efectivamente, el retorno del Señor no se limita a las apariciones pascuales, sino que se prolonga en el corazón de los creyentes con su presencia en ellos, que es visión y comunión experimentada de vida” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 400).

dad pospascual[36]. Aquí la ausencia y presencia de Jesús se relacionan con la expectativa escatológica. Jesús está presente, pero ausente, porque la comunidad le experimenta, aunque no se conforma con esa presencia, porque aspira a la visión cara a cara.

Desde este segundo plano, la experiencia de la comunidad después de Pascua es un no ver a Jesús, pero que será breve, pues la experiencia escatológica se configura como una esperanza que se anticipa a este momento. Así, pues, como decíamos, se superponen diversos planos, que desde un punto de vista pueden considerarse positivos y desde otro, negativos, porque quedan abiertos a una experiencia mayor.

Juan habla de la escatología realizada, pero su evangelio no se agota en ella, pues queda abierto a la definitiva. Caben, según no pocos autores, todas estas perspectivas en el texto joaneo. Cuanto venimos diciendo se explicita en los versículos 20-21. También aquí el dolor y la alegría se refieren de forma inmediata a la pasión-resurrección, aunque radicalmente orientados a la experiencia pascual, que no llega a su culmen hasta la vuelta de Cristo, como expresamente señala el versículo 22.

El término "volver", referido a Cristo, es raro en Juan. Probablemente, quiere significar la parusía y tender así un puente de unión con los sinópticos. Algunos ven en la imagen de la mujer que se entristece cuando le llega el momento del parto una clara alusión a esa figura, bien conocida en la Biblia, con la que se significa el nacimiento o alumbramiento de la comu-

---

36. “La interpretación agustiniana del segundo ‘dentro de poco’ como el tiempo que se extiende hasta la parusía deja al lado el sentido originario, aunque se justifica en cierto modo como aplicación a una comunidad que vive más tarde” (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 198). Como es obvio, no estamos de acuerdo con esta apreciación del autor.

37. “En contexto de creación, la imagen evoca a Eva, la madre de los vivientes; se alude en este pasaje al nacimiento de una nueva humanidad, a un nuevo comienzo, que será señalado por Jn con la mención del primer día de la semana (20,1) y del huerto-jardín [20,15]” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 691).

nidad futura[37]. Dicha figura se encuentra explícitamente en Is 26,14-19; 66,7-14; Mi 4,10; Apc 12. Probablemente, la imagen haya que tomarla en este sentido y no como una mera comparación, sin referencia a significados teológicos precedentes[38]. Así, pues, serán necesarias la Pasión y la Resurrección para que surja el nuevo pueblo. De esta forma, la alegría de los discípulos alcanzará definitivamente su plenitud. También la expresión "aquel día" queda bajo el prisma de ese doble plano.

El Padre ama al grupo de Jesús (16,23b-27)

En verdad, en verdad os digo:
lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre.
24 Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre.
Pedid y recibiréis,
para que vuestro gozo sea colmado.
25 Os he dicho todo esto en parábolas.
Se acerca la hora en que ya no os hablaré en parábolas,
sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre.
26 Aquel día pediréis en mi nombre
y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros,
27 pues el Padre mismo os quiere,
porque me queréis a mí
y creéis que salí de Dios.

Ahora Jesús revela a los suyos que todo cuanto pidan al Padre, se lo concederá. Otra vez, como tantas, vemos que el protagonista del evangelio de Juan es el Padre[39]. Pedir en nombre de Jesús, es hacerlo desde sus mismos sentimientos. Discuten los autores si "en mi nombre" califica a la petición o a la recepción del don. En cualquier caso supone la intimi-

38. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 200-2001.
39. "Cuando Jesús haya sido glorificado es cuando brotarán ríos de agua viva en el creyente (7,39) y se le dará la inteligencia del mensaje (cf. 13,7.36). Pues bien, la revelación de Jesús, según Jn, concierne esencialmente al misterio del Padre, como se señalaba en el final del prólogo" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 209).

dad o comunión con Jesús. El versículo 24 conecta claramente con la tradición sinóptica (cf. Mt 7,7; Lc 11,9). Juan sitúa esta afirmación en la última cena porque ella significa el momento de mayor comunión con Jesús, y porque para Juan la singularidad de este momento está profundamente transida de resurrección.

La petición escuchada significa para los discípulos el gozo pleno, es decir, la comprensión del sentido de Jesús[40]. En él el hombre alcanza sus anhelos más profundos.

Hasta el momento presente, Jesús ha usado un lenguaje figurado. Indudablemente, con estas palabras no se refiere a los discursos enigmáticos o parabólicos, sino más bien a toda la realidad histórica previa a la resurrección. Podemos afirmar que toda la existencia de Jesús ha sido un extenso y amplio "signo" del Padre. Después de la resurrección, mediante el Espíritu, las enseñanzas sobre el Padre serán más inmediatas y directas. En este versículo se pone claramente de relieve que el centro de la revelación de Jesús se sitúa en torno al Padre[41].

La fe y el amor a Jesús son suficientes para que el Padre les conceda todo cuanto pidan, y les ame. Estos últimos versículos dejan entender que la aspiración suprema y la meta última del hombre es el Padre; ser escuchados y amados por él. Y la razón de este amor –se repite de nuevo– reside en la creencia en que Jesús ha salido de Dios. Por eso ya no es necesario que Jesús ruegue por los discípulos. La comunión con él constituye su suprema mediación. El evangelista pone en perfecto los verbos querer y creer. Han alcanzado la comunión plena con Jesús.

---

40. "La oración hecha 'en el nombre de Jesús' es para la comunidad cristiana algo que dimana de una vida de comunión y de intimidad con Jesús; es una oración concebida como don del Padre; es hacer que brote la oración misma de Cristo dentro de cada discípulo" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 404).

41. "Creer no es solamente conocer algunos hechos de la vida de Jesús y ciertos usos de la Iglesia; es reconocer en la persona del Señor la revelación del Padre. Mas esto no es posible sino por la acción del Espíritu" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 554).

El sentido de Jesús (16,28-33)

[28] Salí del Padre y he venido al mundo.
Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre."
[29] Le dicen sus discípulos: "Ahora sí que hablas claro, y no
dices ninguna parábola. [30] Sabemos ahora que lo sabes todo y
no necesitas que nadie te pregunte. Por esto creemos que has
salido de Dios." [31] Jesús les respondió:
"¿Ahora creéis?
[32] Mirad que llega la hora (y ha llegado ya)
en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado
y me dejaréis solo.
Pero no estoy solo,
porque el Padre está conmigo.
[33] Os he dicho estas cosas
para que tengáis paz en mí.
En el mundo tendréis tribulación.
Pero ¡ánimo!:
yo he vencido al mundo."

Hemos dicho que el evangelio de Juan se mueve en un doble plano, que casi siempre camina paralelo, aunque, a veces, se deja notar la persistencia de uno sobre el otro. Ahora en este caso prevalece el más próximo al del momento de la última cena. Jesús retoma casi literalmente las palabras del versículo anterior para afirmar su identidad: el que ha salido del Padre y ha sido enviado al mundo. Es la descripción esencial de su ser. Sin duda, en la salida de Dios el evangelista contempla una realidad que va más allá del envío al mundo. En el momento de la cena ellos entendieron esas palabras de la misión divina de Jesús. La reflexión posterior les hizo comprender que esa misión era el eco de su generación eterna en el seno del Padre[42]. Ellos

42. "La afirmación 'yo salí de junto al Padre', por consiguiente, no puede referirse inmediatamente a la relación eterna del Hijo con el Padre, que se llama 'generación del Padre' en teología trinitaria. La traducción española no puede recoger el parecido de los verbos griegos *exérkhomai* ('salir') y *érkhomai*' (venir): en una sola frase se dice, en su origen y en su destino, lo que significa el envío del Hijo" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 212).

creen ahora en Jesús, porque en cuanto afirma han descubierto que conoce lo más íntimo de sus pensamientos y esto en aquel ambiente era signo de sus poderes proféticos o divinos. Pero Jesús quiere hacerles ver la debilidad de su fe. Se trata de una fe imperfecta, que no toca los núcleos centrales de la identidad de Jesús.

En todos estos discursos, Juan ha querido dejar claros los dos tiempos de la historia de Jesús. Ha contemplado la cena como el momento y el lugar privilegiado de la comunión y de la intimidad plena entre Jesús y los discípulos, pero fiel al proceso histórico-teológico pretende dejar bien asentado que la fe de los discípulos era muy imperfecta, tenía que pasar por el crisol de la pasión. El verbo "dispersar", es el mismo que se utiliza en el pasaje del Buen Pastor (10,12). El lobo dispersa a las ovejas. Es Satanás, el que va a dispersar a los discípulos, y quien les forzará a abandonar a Jesús (Cf. Mc 14,50).

También aquí Juan da a entender que conoce la tradición sinóptica (Mc 14,50 y par). Presenta la huida de los discípulos de forma más críptica, oculta, aparentemente menos violenta, pero, si se examina bien el sentido del verbo dispersar, quizás teológicamente más trágica.

El versículo 33 está pletórico de contenido. En realidad sirve de conclusión a todos los discursos de la cena. Jesús promete la paz mesiánica a los suyos. Esta paz concentraba el don de todos los bienes por los que un israelita suspiraba. Ya antes, Jesús les había exhortado a la paz y al sosiego del corazón. "No se turbe vuestro corazón". Las palabras "en mí" algunos las entienden en sentido instrumental, mientras que otros prefieren más bien interpretarlas en sentido local. En cualquiera de las dos posibilidades, la paz del discípulo surge de su relación con Jesús, del que dimana[43].

---

43. La paz de Jesús es experiencia del mismo Jesús, que significa gustar la verdad y sentir desde lo más profundo del ser la experiencia de salvación definitiva, es experimentar que la escatología se ha introducido en sus vidas. Algunos han llegado a pensar que la paz de Jesús es el Espíritu Santo.

Anteriormente, también había prometido la paz a los suyos (14,27). Se trata, como él mismo dice, de una paz especial, muy diferente de la paz mundana. Sin duda, nos encontramos ante una experiencia mística, muy similar a aquellas de que habla san Pablo y que pudieran resumirse en los famosos frutos del Espíritu.

El capítulo finaliza con un grito de victoria. Jesucristo afirma que ha vencido para siempre al mundo[44]. El discípulo puede estar tranquilo, el mundo ha sido definitivamente derrotado y su Príncipe expulsado fuera. El lector cristiano, al concluir la lectura de estos capítulos comprende que sólo Jesús da respuesta a las inquietudes y deseos más profundos del hombre, porque únicamente en él se hallan la revelación y la vida plena. Ésta es un don del Padre, origen del movimiento de Jesús y del Espíritu (Gá 5,22-23).

---

44. "Con este grito de triunfo sale Cristo de su vida terrena. Entra en la muerte con la misma calma, con la misma seguridad de la victoria que caracterizó ya el final del primer discurso de despedida (14,27-31). Pero ese canto de victoria no resuena solamente a su entrada en la casa de Padre; llega también a los oídos de los suyos" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 557).

CAPÍTULO 17

EL PADRENUESTRO DEL CUARTO EVANGELIO

Este capítulo ha recibido por parte de los autores títulos muy distintos[1]. Así, se le ha denominado: "Oración sacerdotal", "Oración de consagración", "Oración de glorificación", "Oración de misión", "Oración de la hora", "Oración por la unidad de los cristianos", etc.[2]

Si tenemos presente su contenido, podemos afirmar que se trata de un compendio o, mejor, de un recuerdo o anámnesis de los temas más principales a los que alude el evangelio[3]. Recapitula gran parte de cuanto se ha dicho en los discursos de despedida. Para su mejor comprensión habría que estudiarlo comparándolo con el prólogo. Confluyen en estas páginas la humanidad y la divinidad de Jesucristo, su muerte y su gloria y el sentido de la comunidad[4]. Y todo esto puesto ante la mirada del Padre que es el auténtico protagonista[5].

---

1. "A esta oración de Jesús, puesta como coronamiento de los discursos de despedida, 'el canto del cisne', 'lleno de dulzura, de amor y de efusión' (Cornelio a Lápide), a partir del teólogo protestante David Chyträus (1531-1600) se le suele dar el nombre de *oración sacerdotal*" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 451).
2. Cf. G. ZEVINI, *Evangelio*, 409-410.
3. "Este capítulo, redactado en forma de oración de Jesús, contiene muchos conceptos y términos del evangelio incluido el Prólogo. Una simple lectura nos lo muestra" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 227).
4. "La oración sacerdotal (Jn 17) es una plegaria sublime en que Jesús expresa todo el sentido de su persona y de su ministerio y los principios y naturaleza de su obra, la Iglesia o comunidad de creyentes. Los diversos nombres con que se suele designar ponen de relieve la riqueza de su contenido" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 337).

También se descubren numerosos paralelismos con el capítulo 13; por lo que algunos piensan que es su conclusión y que en un principio iría colocado después de éste. Es, como decimos, una magnífica conclusión a los discursos de la cena. R. Brown ha puesto de relieve los numerosos paralelismos que se hallan entre ellos[6].

Casi todos los autores ven aquí una composición especial[7], de tono poético[8], aunque su género literario todavía no se haya descubierto. Tanto ésta como la intencionalidad del autor en la composición del mismo permanecen en el misterio. Por eso, para la división o estructura se han utilizado diversos procedimientos. Unos se han servido del desarrollo del contenido doctrinal y otros, de diversas palabras que pudieran ir señalando los distintos pasos de la composición.

Nosotros seguiremos el ritmo de las ideas y trataremos de descubrir su contenido desde el dinamismo del pensamiento joánico, expresado en los discursos precedentes. Seguimos la división adoptada por A. Wikenhauser[9], por parecernos la que mejor refleja el contenido doctrinal del discurso.

---

5. "La oración sacerdotal (cap. 17) de Jesús está puesta por Juan en el momento en que Jesús va a dar principio a los misterios de su Pasión, en un ambiente de vivencia comunitaria, de Iglesia transfigurada. Pero, generalmente, los autores la consideran como una oración que se hace desde la eternidad asumiendo la realidad ministerial de la vida pública de Jesús" (S. CASTRO, "La oración de Jesús, experiencia colmante de Dios": *Revista de Espiritualidad* 54 (1995), 291).
6. *El Evangelio*, XIII-XXI, 1011.
7. Más probable parece pensar en una composición de sus discípulos (como para los discursos de los cap. 15 y 16), en una oración bien pensada, que un miembro destacado de aquel círculo redactó siguiendo el espíritu del evangelista" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 211).
8. Incluso muchos investigadores que no encuentran una estructura poética en los discursos joánicos reconocen el estilo poético del cap. 17. "Esta plegaría se sitúa entre la poesía del prólogo y el tono más libre de los restantes discursos. Es de suponer que tendrá una estructura muy cuidada, pero se han propuesto distintas divisiones" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1015).
9. *El Evangelio*, 452.456.461.464.

Jesús ora por él mismo (17,1-5)

1 Así habló Jesús, y alzando los ojos al cielo, dijo:
“Padre, ha llegado la hora;
glorifica a tu Hijo,
para que tu Hijo te glorifique a ti.
2 Y que según el poder que le has dado sobre toda carne,
dé también vida eterna
a todos los que tú le has dado.
3 Esta es la vida eterna:
que te conozcan a ti
el único Dios verdadero,
y al que tú has enviado, Jesucristo.
4 Yo te he glorificado en la tierra,
llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar.
5 Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti,
con la gloria que tenía a tu lado
antes que el mundo fuese.

"Estas cosas" de que habla el primer versículo, sin duda, se refieren a todos los discursos de la última cena. Jesús se pone en actitud de oración, aunque no va a utilizar el verbo clásico para la oración de petición, *aitéō*, sino *erōtáō*, que significa simplemente pedir. Por cuanto iremos viendo después, Jesús no ora al Padre como lo hacen los hombres, sino en una dimensión de máxima intimidad, como un amigo o un íntimo pide. Quizás ya con este comienzo se quiera desmitologizar un poco el concepto de oración.

Jesús levanta los ojos al Padre como ya lo ha hecho en otra ocasión (11,41). Los ojos hacia el cielo[10] y la expresión Padre nos recuerdan el Padrenuestro de la tradición mateana (Mt 6,9)[11]. Ya veremos que en este capítulo se dan muchos parale-

---

10. “Según la mentalidad judía, el cielo puede significar a Dios mismo. Jesús se vuelve así hacia Dios, lo mismo que había hecho ante el sepulcro de Lázaro” (X. Léon-Dufour, *Lectura*, III, 226).
11. “También resuenan en esta oración temas y peticiones del Padrenuestro: tema de la santificación (glorificación: cf. 17,1. 4-5. 10,12-12.24), el tema

lismos con la oración dominical en la doble versión de Mateo y Lucas. En realidad, la doble expresión significa que Dios es Padre y que está en los cielos. Veremos enseguida la estrecha unidad que Jesús tiene con el Padre, pero esto no quita que él se halle en la distancia, que se acorta o se suprime en su Verbo, o, mejor, en la humanidad de Jesús, que va a encumbrar a su comunidad al ámbito del Padre. Levantar, pues, los ojos al cielo, aquí en el evangelio de Juan significa que Jesús se sumerge allí adonde ha estado siempre, en la eternidad: en el seno del Padre. Desde esa situación de eternidad y de Trinidad va a pronunciar su oración. En Mt se habla del Padre que está en los cielos (6,9); aquí en el evangelio de Juan, Jesús alzando los ojos al cielo, dijo: "Padre". Parece que nos encontramos con un texto absolutamente paralelo.

De todas formas, lo primero que le viene a Jesús a su mente y que expresan sus labios es la palabra "Padre". Palabra que ha ido saliendo con mucha frecuencia a lo largo del evangelio, pero que en este discurso adquirirá rasgos de máxima intimidad, al manifestar que esa relación que existe entre ambos, ahora pueden sentirla también los discípulos.

Podemos decir que el capítulo 17 trata de expresar el pensamiento de Jesús sobre el Padre o, si se quiere, sobre el misterio de Dios en ámbito de oración o de comunidad. Ya hemos dicho que en el evangelio de Juan, Jesús apenas dialoga con sus discípulos, si no es en la última cena. En los capítulos precedentes –discursos de la cena– había hablado del Padre, pero su alusión no era exclusiva a él. Por eso, siendo el Padre el centro del evangelio de Juan, era necesario buscar un momento de intimidad para expresar su revelación. A lo largo de la

---

del nombre (17,6.11.12.26), el tema de la voluntad a cumplir, relacionado con la obra realizada (17,4), la petición de ser liberado del maligno (17,5). Es en este sentido, probablemente, que la oración de Jn 17 es una explicitación, a la luz de la cristología de todo el evangelio, de una serie de datos tradicionales sobre la oración de Jesús, que el autor ha desarrollado y ha situado en boca de Jesús que se despide de los suyos y que se dirige al Padre" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio*, 161).

exposición iremos viendo el contenido de esta palabra con la que Jesús abre su oración. Este comienzo[12] nos recuerda también la oración del Padrenuestro, tal como nos la transmite Lucas, quien nos dice que estando Jesús en oración, uno de sus discípulos le pidió que les enseñara a orar; y a Jesús no se le ocurrió otra cosa que manifestarle sus propios sentimientos, y le respondió: "Cuando oréis, decid: Padre" (11,2). Por eso la transcripción de Lucas no añade "nuestro" a la palabra Padre, porque Jesús comunicó al discípulo su propia invocación.

"Alzando los ojos al cielo, dijo: Padre". Jesús sabe que se va a dirigir a aquel con el que tiene tan gran intimidad, a aquel que es la raíz de su ser. El prólogo ya nos había enseñado que él era la explicación del Padre (1,18). Por eso le va a exponer lo que él sabe que es su voluntad, porque la esencia del vivir de Jesús, según el evangelio de Juan, es la voluntad de Dios (4,34). Esa es la razón por la que no hará falta decir aquí como en la oración del Padrenuestro, transmitida por los sinópticos, que se haga su voluntad. De ahí se parte. Más que oración, estamos ante un recuerdo que hace Jesús al Padre de que lleve adelante sus propósitos, lo que él había predeterminado antes de la creación[13].

Lo primero que Jesús le recuerda es que "ha llegado la hora". La hora era ese momento, predeterminado por el Padre, en el que su plan se iba a efectuar. Este momento comprende según la teología joánica la muerte y la resurrección de Jesús.

---

12. "El apóstrofe directo (y no 'Padre mío') sólo es admisible en el Hijo. Ya este título basta para caracterizar la orientación total de la oración. Se repite sin cesar, a veces con una solemne aposición (*Padre santo, Padre justo*), transida toda ella de una aspiración contenida al adiós definitivo" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*,562).

13. "Al sacar a Dios del ámbito de lo sacro, cambia el carácter del culto. Jesús, el Hombre-Hijo de Dios es el nuevo santuario, el único donde habita su gloria (1,14; 2, 19.21). Se suprimen los templos (4,21) y cambia el culto ritual a Dios por el culto al Padre con Espíritu y lealtad (4,23-24), que equivale a la práctica del amor leal al hombre, secundando el dinamismo del Espíritu (...), haciéndose así semejante a Dios que es Espíritu [4,24]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 1052).

Esta hora ha llegado[14]. El evangelista, como iremos viendo, se sitúa en una doble perspectiva que a veces superpone. Considera a Jesús en presencia de sus discípulos en la última cena, pero también le contempla ya glorioso. Yo diría que quizás más bien le contempla glorioso en la última cena[15].

Pero en este caso la expresión puede muy bien aludir al momento histórico de la cena. Con ella ha comenzado el período de la hora. Jesús, pues, levantando los ojos al cielo se sumerge en el Padre, en el que vive glorioso cuando escribe el evangelista. Si seguimos el pensamiento de la primera carta de Juan y la carta a los Hebreos (1Jn 2,1; Hb 7,25), sigue intercediendo por nosotros. ¿No habrá querido Juan conjuntar las dos intercesiones: la de la cena y la de la eternidad? Jesús puede seguir pidiéndole al Padre que le glorifique, porque la gloria de Jesús y la del Padre no están completas hasta que el grupo de Jesús, su comunidad, como veremos más adelante, no haya llegado a la unidad y viva en Jesús. La gloria ha quedado así vinculada a la historia de la comunidad.

La gloria del Padre en este mundo depende de la de Jesús y la de éste queda condicionada por la vivencia de los discípulos. Gloria[16] en hebreo significa peso, esplendor; es la per-

---

14. "A modo de distinción podríamos decir que en 12,28 la 'hora' es el momento crucial en la relación de Cristo con el mundo de la humanidad (cf. 12,20-21.31-32), en 13,1 en la relación de Cristo con sus discípulos, y en 17,1 en la relación de Cristo con el Padre. Pero en todos los casos la misma 'hora'" (C. H. DODD, *Interpretación*, 416).
15. "Ahora bien, para hablar del Jesús revelador (el preexistente) y del Jesús salvador (el exaltado), la comunidad no puede apelar a otra realidad que al Jesús terreno (que es también objeto de la confesión). De aquí el encabalgamiento de etapas. Un encabalgamiento que ni puede ignorar la complejidad de la realidad de Jesús (no puede 'hacer desaparecer' o borrar una de las etapas), ni esconder el punto de partida de toda la presentación: la fe y la confesión comunitarias". (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *Jesús*, 95).
16. "Juan atribuye al misterio terreno de Jesús un poder universal que en Mt 28,18 se le otorga únicamente al Cristo resucitado. Véase también el contraste con Ap 12.10, donde sólo después de la derrota de Satanás por la exaltación del Hijo mesiánico se proclama el reino de Dios y el *poder* de Cristo" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1019).

sona que sale de sí misma, llega a los demás y de algún modo se impone sobre ellos. Dios resplandece cuando se lleva adelante el proyecto de Cristo; y esto acontece cuando la comunidad vive de acuerdo con su mensaje, como nos recordará insistentemente la primera carta joánica. Dios ha querido que todo quede bajo el imperio de Cristo; en este caso, ese poder de Cristo "sobre toda carne" equivale a decir que la realidad sólo alcanza su madurez y plenitud cuando adquiera el sentido de Cristo. El final se encuentra en la posesión de la vida eterna, que es la participación de la misma existencia de Dios, a quien Jesús siempre en este discurso denominará Padre.

Juan emplea un verbo de conocimiento para expresar la esencia de la vida eterna. No debemos olvidar que la palabra "conocer" en el mundo semítico implica una experiencia vital y completa. La vida eterna, pues, consiste en la comunión con el Padre[17]. Comunión que no puede darse si no es a través de la mediación de Jesucristo. Pero el conocimiento también alcanza a Jesucristo; es decir, se ha de dar experiencia afectiva y plena de él, como antes decíamos del Padre. Es curioso que el evangelista ponga en labios de Jesús la palabra Jesucristo[18]. Es impensable que el Señor se denominara a sí mismo de este modo. Es el doble plano en el que se coloca y también la advertencia expresa de que las confesiones de la comunidad las hace suyas el Señor.

Estos primeros versículos del discurso manifiestan el protagonismo del Padre, que quiere que el mundo o, mejor, todo hombre entre en la esfera de su amor. Veremos, no obstante,

---

17. Algunos han querido ver aquí influencias gnósticas. Otros lo han interpretado como la visión de Dios después de la muerte, insistiendo en su aspecto intelectual. Pero “en realidad, al señalar como objeto de conocimiento al Padre y a Jesús, el v. 3 expresa de forma muy densa la fe cristiana, ampliando la frase sinóptica, llamada ‘logion’ joánico” (X. LÉON-DUFOUR, III, 230).
18. “La doble confesión del Dios único, el Padre, y del único Señor, Jesucristo, el mediador de salvación, aparece ya en una fórmula sin duda prepaulina (1Cor 8,6; Jn 17,3), es en cierto modo una versión joánica de la misma” (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 216).

que el discurso deja entender que el mundo se opone a este proyecto, pero, por otra parte, hará observar el evangelista que la maduración de la comunidad tiene como finalidad que el mundo crea.

A continuación, Jesús presenta al Padre el hecho de que ha llevado adelante el proyecto que se le encomendó[19]. Estos versículos se van a repetir al final del discurso (17,26), con lo que tenemos una inclusión, que quiere significar que la historia salvífica ha llegado a su plenitud, que la escatología realizada es un hecho, aunque quede abierta a una realización mayor. Jesús sigue repitiendo su oración al Padre, porque su glorificación plena sólo se alcanzará cuando la comunidad entera esté con él, como pedirá al Padre más adelante.

Pero el Hijo no se ha separado un ápice del proyecto del Padre ¿Alude de este modo Juan veladamente a las tentaciones de Jesús? No olvidemos, como ya hemos indicado, que este capítulo es el equivalente al Padrenuestro de los sinópticos. Como hemos ido viendo a lo largo del evangelio, Juan utiliza otras claves, pero a veces los temas tratados son los mismos.

El versículo 5 desborda de contenido. Los autores ven aquí claramente afirmada la preexistencia del Logos. Pienso que es indiscutible que en el evangelio de Juan es ésta una afirmación básica. Pero ¿se refiere aquí concretamente a la gloria que le pertenece como segunda Persona de la Santísima Trinidad o, más bien, a aquella que el Padre desde toda la eternidad había determinado dar a su Hijo hecho hombre? Ya decíamos al estudiar el prólogo que siempre ha estado en el proyecto de Dios o, mejor, en su mente, la misión del Hijo. Por eso, desde este punto de vista, la humanidad de Cristo es eterna, porque desde siempre Dios ha querido configurar todo con relación a ella.

---

19. "Dentro de esta idea hay que insertar el acontecimiento de la cruz en la obra que el Hijo ha realizado con obediencia y amor al Padre (cf. 10,18; 14,21). De aquí, sin embargo, no se puede concluir que hable ya el Cristo exaltado que parte y que está seguro de la consumación de su obra (cf. 19,30) y de su consumación personal" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 217).

Ahora Jesús, que ya ha realizado todo cuanto el Padre le encomendó, pide recibir aquella gloria con que el Padre le contempló desde los orígenes del mundo[20]. Parece que el evangelista estaría pensando en la gloria de la humanidad de Cristo.

Ya hemos recordado que el evangelio de Juan habla siempre directamente de Jesús, aunque detrás de todo, como fondo en que se sustenta Jesús mismo, se halle su divinidad. Por eso no es incongruente que Juan piense directamente en este caso en la gloria que le corresponde a la humanidad de Jesús, aunque sin separarla nunca de aquella otra que se enmarca en su dimensión trinitaria. La afirmación de que esta gloria le perteneció antes de la creación del mundo, posiblemente no quiere insinuar directamente la eternidad, sino su relación con el mundo, en el sentido que afirma el prólogo, que fue hecho por medio de él. La configuración del mundo queda reelaborada, pues, a su imagen.

Estos primeros versículos sirven de obertura a todo el discurso u oración. En ellos se nos presentan los protagonistas: el Padre, Jesús, los discípulos y el mundo; bien que el personaje central sea el Padre.

Siempre ha llamado la atención que en este discurso no se haga memoria del Paráclito[21]. Algunos descubren esta presencia en las palabras gloria[22], y amor, que enseguida aparecerán.

---

20. "La gloria que Jesús poseía 'antes de que el mundo existiera' no sólo caracteriza la existencia premundana del Logos, sino también la supramundana y, en definitiva, la superioridad del revelador divino sobre el mundo" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, 218).
21. "En la plegaria de Jesús, a diferencia de los capítulos anteriores no se menciona al Espíritu Santo; antes, ejercía la función de Paráclito; ahora, según la tradición occidental, coincide con el amor que une al Padre y al Hijo, así como a los hombres entre sí. Hablar del amor de Dios sería designar al Espíritu Santo, relación viva que une al Padre y al Hijo: ¿no es él el amor personificado?" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, 256).
22. "El Espíritu no es nombrado explícitamente, quizá para no anticipar la Pascua. Pero las alusiones según los Santos Padres son abundantes, especialmente en las menciones de Gloria (17,5.22), Verdad (17,17.19) y Amor [17,24-26]" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 171).

La gloria en Juan significa la manifestación del Padre y de Jesús y esto sólo lo puede efectuar el Espíritu Santo. Por otra parte, esa sensación de consumación desde la que habla Jesús supone la experiencia del Espíritu, ya que en toda la Biblia la llegada de los tiempos escatológicos se atribuye al Espíritu. Por eso, aunque en estos primeros versículos no aparezca el Espíritu como protagonista, diríamos que se halla como ámbito que permite la oración y como inspirador de la misma. Por otra parte, ese caminar a la plenitud hacia la que Jesús impulsa a la comunidad es obra del Paráclito, como hemos podido comprobar en los capítulos precedentes.

Jesús ruega por los discípulos (17,6-19)

6 He manifestado tu Nombre a los hombres
que tú me has dado tomándolos del mundo.
Tuyos eran y tú me los has dado;
y han guardado tu palabra.
7 Ahora ya saben
que todo lo que me has dado viene de ti;
8 porque las palabras que tú me diste se las he dado a ellos,
y ellos las han aceptado
y han reconocido verdaderamente que vengo de ti,
y han creído que tú me has enviado.
9 Por ellos ruego;
no ruego por el mundo,
sino por los que tú me has dado,
porque son tuyos;
10 y todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío;
y yo he sido glorificado en ellos.
11 Yo ya no estoy en el mundo,
pero ellos sí están en el mundo,
y yo voy a ti.
Padre santo,
cuida en tu nombre a los que me has dado,
para que sean uno como nosotros.
12 Cuando estaba yo con ellos,
yo cuidaba en tu nombre a los que me habías dado.

He velado por ellos y ninguno se ha perdido,
salvo el hijo de perdición,
para que se cumpliera la Escritura.
13 Pero ahora voy a ti,
y digo estas cosas en el mundo
para que tengan en sí mismos mi alegría colmada.
14 Yo les he dado tu palabra,
y el mundo los ha odiado,
porque no son del mundo,
como yo no soy del mundo.
15 No te pido que los retires del mundo,
sino que los guardes del Maligno.
16 Ellos no son del mundo,
como yo no soy del mundo.
17 Santifícalos en la verdad:
tu palabra es verdad.
18 Como tú me has enviado al mundo,
yo también los he enviado al mundo.
19 Y por ellos me santifico a mí mismo,
para que ellos también sean santificados en la verdad.

Los discípulos son un don del Padre a Jesús. Los versículos 6-9 presentan al grupo de Jesús. Jesús los denomina hombres[23]. Estos han sido escogidos del mundo, pero la elección que Jesús ha hecho de ellos es también obediencia al Padre. De modo que, incluso la elección de los discípulos, puede ser atribuida al Padre[24], ya que Jesús ha seleccionado a aquellos que previamente el Padre había elegido. Por tanto, la comunidad ha surgido por iniciativa del Padre[25] o, mejor, del corazón del Padre.

23. "Jesús, al comienzo de su ministerio, llamó en torno a sí a los hombres, que el Padre le había dado, escogiéndolos del mundo y conduciéndolos gradualmente desde las tinieblas a la luz, hasta lograr que se vinculasen a él como 'amigos' a través de una experiencia personal y una íntima familiaridad" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 414).
24. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 382[7].
25. "Jesús caracteriza a los discípulos por su pertenencia al Padre y a él mismo, así como por la calidad de su fe... Jesús contempla la liberalidad del Padre que le ha dado a los que eran suyos, apartándolos del mundo" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 233).

Jesús manifiesta al Padre que el grupo ha guardado la palabra que él les dio. Aquí "palabra" se halla en singular. Después aludirá a "palabras" en plural. Al utilizar el perfecto, el evangelista está contemplando la escena no desde las circunstancias de la última cena, sino desde la comunidad joánica[26]. Por eso dirá también en perfecto que ahora han conocido que todo lo de Jesús proviene de Dios. Es la confesión plena de la comunidad. La comunidad de Jesús ha alcanzado la plenitud[27].

Después se referirá ya a las palabras, en plural. Este vocablo, *rhḗmata*, puede significar no sólo palabras, sino también hechos. Posiblemente, se refiere a todos los acontecimientos que gravitaron en torno a la existencia histórica de Cristo. Por eso los verbos se hallan en aoristo. El autor alude más bien al proceso que generó la fe, no a la comprensión de la misma en el momento en que escribe, como en los versículos anteriores. Juan paga de esta forma el tributo de mantener a todo lo largo de su discurso los dos planos a que nos venimos refiriendo.

La síntesis de los dones entregados por Jesús a los suyos se halla en la manifestación del Nombre[28], porque para el evangelista éste es el propósito central del envío de Jesús. Padre es el nombre nuevo que Jesús da a Dios. Después vendrá la entrega de la palabra, que es él mismo, Jesús (*lógos*) y, finalmente, la historia de Jesús (*rhḗmata*), la manifestación en el tiempo de esa palabra, que se ha realizado sobre todo a través

---

26. "La afirmación parece estar hecha desde la perspectiva cronológica del autor más bien que desde la última cena, pues la idea de que los discípulos han hecho caso del mensaje de Dios en el pasado y todavía lo siguen haciendo (tiempo perfecto) queda fuera del lugar de la última cena" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1009).
27. "La fe descrita es evidentemente la de la comunidad joánica animada por el Espíritu, no la fe incipiente todavía del pequeño grupo reunido para celebrar la última cena" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* III, 233).
28. "Según la concepción oriental, el nombre es la expresión verbal que reúne los caracteres propios de la personalidad. Cuando en el Antiguo Testamento Yahweh da a conocer su nombre (Ex 3,13), no manifiesta evidentemente su ser íntimo, sino que subraya la relación que él establece entre su personalidad y el pueblo elegido" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio,* 565).

de los signos y prodigios. En torno al desarrollo de éstos trascurrirá la primera parte del evangelio.

El Padre[29] es el centro de mira de toda esta oración, diálogo en alto entre Jesús y él, que pueden escuchar sus discípulos. Se trata también aquí del susurro que ha hecho llegar el Espíritu o, por mejor decir, el Paráclito a la conciencia de la comunidad joánica. Es la comprensión que la nueva comunidad tiene de la Persona de Jesús, esencialmente abierta al Padre, y vinculada ya para siempre también con su comunidad.

Si bien es cierto que el centro de la oración es el Padre, no lo es menos el protagonismo de la comunidad, que aparece ascendida al mismo seno trinitario. Las esperanzas de los profetas han quedado desbordadas. Dios no sólo ha depositado su Ley en el corazón de su pueblo (Jr 31,33), sino que este pueblo es ahora la expresión misma de la gloria de Dios.

Jesús, además de manifestar ante el Padre que los discípulos le han acogido, confiesa que han conocido que todo cuanto les ha revelado proviene del Padre. Y la razón de ello se basa en la experiencia de esta palabra. La palabra de Jesús entregada a los discípulos les ha hecho comprender que Jesús ha sido enviado por Dios.

Hasta aquí Jesús se ha limitado a hacer la presentación de su grupo, que, como hemos dicho, está compuesto por unos "hombres" amados por el Padre y entregados por éste a Jesús, quienes al acoger su palabra han percibido que él es su enviado.

Todo ello puede resumirse en que Jesús les ha manifestado el Nombre, la nueva revelación. La comunidad es portadora de un secreto, reservado a la religión de Israel. Para aceptarlo hay que estar convencido de que Jesús viene de Dios. De este modo, Juan nos deja ya presentado el sujeto sobre el que Jesús va a proyectar su oración.

---

29. "La referencia al Padre mediante el frecuente pronombre personal y posesivo de segunda persona singular, crea ciertamente un aura, que permite destacar al Padre como aquel que todo lo posee, lo da y lo conserva" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 222).

La oración de Jesús y el mundo

Jesús comienza afirmando que ruega por ellos, no por el mundo. El verbo empleado para formular las peticiones es *erōtáō*[30], que no se suele utilizar para exponer ante Dios las súplicas, sino para solicitar algo de alguien. Con el empleo de este verbo, quizás el evangelista quiera ya fijar desde el comienzo que la oración de Jesús es muy diferente de la de los otros orantes de la Biblia. Por lo demás, tenemos que constatar que en el evangelio de Juan los discípulos nunca oran al Padre, es a Jesús a quien se dirigen. Lo llamativo de este comienzo es que Jesús afirma expresamente que no ora por el mundo[31]. Más adelante veremos que hay una oración indirecta[32] de Jesús por el mundo, en cuanto que pide la unidad de su comunidad para que el mundo crea en su misión y conozca su misterio[33].

La palabra mundo en el evangelio de Juan es ambivalente. El mundo, como ámbito o escenario de la acción de Dios y de Jesús, es bueno. Es el espacio que posibilita que Dios ejerza como Dios y manifieste ante los hombres su gloria. Pero el evangelio entiende también esta palabra como una forma de existencia, cuya "dínamis" se opone frontalmente al proyecto de Dios. Si se leen en profundidad los textos joaneos, podremos observar que el constitutivo del mundo, entendido en este

30. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1026.
31. "Si sacamos la frase del contexto, la repulsa de Jesús choca por su dureza; pero está de hecho en la misma línea que la afirmación sobre la incapacidad del mundo para recibir al Paráclito (14,17). El mundo incrédulo se ha excluido a sí mismo del ámbito divino; sería una insensatez pedir a Dios que lo conserve en su nombre (v. 11) y que lo santifique en la verdad (v. 17). En cualquier caso, ésta no es la última palabra de Jesús sobre el cosmos". (R. Schnackenburg, *El Evangelio*, 222-223).
32. Incluso esta oración por los discípulos ya incluye al mundo. Escribe acertadamente H. Van den Bussche: "Pero esta oración por los discípulos implica, no obstante, una intervención indirecta por el mundo en la medida en que no ha sido todavía alcanzado por el mensaje. Porque dependerá de los primeros mensajeros que el mundo se deje ganar para el evangelio [17.2]" (*El Evangelio*, 568).
33. Jn 17,21.23. Ya en el versículo 18 dice que Jesús los ha enviado al mundo como él mismo ha sido enviado.

sentido, aquello que le da consistencia, es Satanás[34]. Ya lo vimos en el capítulo 13; y al final del capítulo 6 llama diablo a Judas (6,70-71); "entró en él Satanás" (13,27) después de que cogiera el "bocado" ofrecido por Jesús.

Judas es como la representación de este mundo malo, que no sólo no acepta a Jesús, sino que también pretende aniquilarlo; y Judas está movido en todo por Satanás. Por tanto, detrás de la palabra mundo en el evangelio de Juan se halla Satanás.

Esta actitud de Jesús frente al mundo ha sido considerada por muchos como una herencia de la doctrina gnóstica. Jesús, según esto, vendría a salvar a un grupo de elegidos, perdidos en un mundo de réprobos. Por eso no ora por el mundo[35]. No creo que sea éste el pensamiento de Juan, ni el sentido que en esta oración se quiere dar al mundo.

Si, como pensamos, el capítulo 17 es un comentario al Padrenuestro, se comprende que la oración de que aquí se trata se refiera a los cristianos. La oración está orientada a aquellos que tienen fe. Por otra parte, Jesús quiere con su oración llevar a término la construcción de su nueva comunidad. Esta es la razón por la que no se habla del mundo. No se puede orar por el mundo hasta que la comunidad no esté madura. Más tarde, como aparece en este mismo capítulo, se echará una mirada sobre él desde la unidad de la comunidad.

Por tanto, el mundo no queda excluido de la oración. La oración por la unidad de la nueva comunidad es una oración por el mundo, como ponen de relieve los versículos 21-23.

---

34. "La verdadera unidad detrás del pecado del mundo es del 'príncipe de este mundo'. Los datos aportados por Juan acerca de Satanás coinciden fundamentalmente con los del resto del N.T., pero a diferencia de los Sinópticos no aparece como jefe de las huestes de espíritus malignos, sino únicamente como señor del 'mundo', originador del pecado, enemigo de los hombres, adversario de la obra de Dios. Por antonomasia es el polo opuesto a la acción amante y salvífica de Dios" (J. M. CASABÓ SUQUÉ, *La Teología*, 172; ver pp. 164-178; 285-288).
35. Sobre el concepto de mundo en Juan, cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* III, 234-235.

Aquí se desea que el mundo llegue al conocimiento –téngase en cuenta el sentido que hemos dado a esta palabra– de que Jesús ha sido enviado por el Padre y que éste ha amado a los suyos como a Jesús. Se trata de las características propias del discipulado. El mundo[36], por consiguiente, está llamado a formar parte de la comunidad. Además, muchos van a creer en Jesús por la palabra de los discípulos. Éstos antes de aceptar el proyecto han pertenecido al mundo. De todas formas, no podemos soslayar que pervive en el evangelio de Juan un concepto de mundo que parece irredento. Se trata, sin duda, de esa porción de hombres, que, como antes decíamos, están dirigidos por Satanás. Es como si hubieran hecho una opción fundamental, ya irreversible[37], contra la luz.

Afirma Jesús que ruega por los discípulos porque son del Padre. Nueva confesión de la presencia del Padre en el grupo. Y viene enseguida la gran confesión de Jesús de que todo lo del Padre le pertenece, así como que todo lo suyo es del Padre. Es curioso que estas confesiones trinitarias se efectúen en torno a la comunidad. De alguna forma, como vamos viendo, la comunidad (Iglesia) entra a formar parte de la vida trinitaria.

La fe de los discípulos es el esplendor de Jesús; a través de ella se manifiesta su ser, su gloria. Estas efusiones del corazón de Jesús son realizadas como si estuviera ya en la gloria con el Padre, y su grupo, huérfano de su persona. El versículo 11 es típico del doble plano desde el que escribe el evangelista.[38]

Jesús da un paso más, y se dirige al Padre con el título de "santo". Algunos autores refieren este título al A.T., en que

36. "En el gran proceso mundial es Cristo quien ha sido manifestado 'justo', el que tiene razón y derecho; y su 'subida' al Padre lo prueba (16,10). Él es quien queda 'en posesión' de la humanidad. Es el Señor. Todo lo atrae hacia sí" (J. M. CASABÓ SUQUÉ, *La Teología*, 170).

37. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 222-223.

38. Cuando Juan pone en labios de Jesús que ya no está en el mundo, ¿qué pretende afirmar? Sin duda, es una llamada de atención del evangelista al lector para que no olvide que el Jesús del capítulo 17 es un personaje transfigurado. Juan lee su experiencia desde Pascua, pero sin olvidar su aventura terrena.

Dios era denominado muchas veces así. Mi opinión es que el título está en conexión con toda la temática de la oración sacerdotal. Está en relación con los discípulos, a los que el Padre ha separado del mundo. No olvidemos que el verbo santificar significa en primer lugar sacar una cosa de la mundanidad, separarla para ofrecérsela a Dios. Esta separación la ha efectuado el Padre mediante la palabra, que es Jesucristo. Los ha santificado cristificándolos, y así ha hecho de ellos una nueva creación, que a partir de ahora será un nuevo recinto sagrado, el único[39].

Los discípulos sacados del mundo

Una vez que han sido separados del mundo, se impone la necesidad de que permanezcan en esa actitud, que no vuelvan atrás. Es cuanto pide Jesús a continuación. Ora al Padre para que los guarde en su nombre. Guardarlos en su nombre es mantenerlos fieles a la revelación que les ha manifestado, que consiste en la revelación de la paternidad de Dios. Se trata, sin duda, de una nueva revelación. Todo el quehacer de Jesús podemos decir que se sintetiza en dar a conocer el nombre de Dios. Este nombre[40], dice el texto expresamente que le ha sido entregado a Jesús. El evangelista insiste en que el sentido de Jesús está relacionado con la naturaleza de Dios. A Jesús se le ha entregado la llave del secreto de Dios. Ya nos

39. "El apelativo 'Padre Santo' (*hagie*) prepara la apelación final de esta oración: conságralos (*hagiason*) con la verdad. 'Santo' significa originalmente 'separado', y conserva este sentido en cuanto el Padre se distingue del 'mundo', del sistema del pecado y de la muerte, y se opone a él. El adjetivo 'santo', al mismo tiempo que cualidad, significa actividad: 'santificador, el que atrae a su esfera, separando del mundo del pecado. Su calidad de 'santo' no lo retira, pues, de la realidad humana, sino que por el contrario, lo hace intervenir en ella" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 716).

40. Aunque se den ciertos contactos con la gnosis, las ideas joánicas en este sentido se derivan principalmente del A.T. y de la propia creatividad. Así, después de un certero análisis, concluye R. SCHNACKENBURG: "Bajo distintas influencias, incluso en contacto con la gnosis, el autor de la gran plegaria se ha creado su propio lenguaje" (*El Evangelio*, III, 221).

lo advertía el prólogo: "A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (1,18). La frase "él lo ha contado" puede muy bien traducirse por "él es su explicación", como dijimos.

El final del versículo 11[41], que omite el P^{66}, parece una glosa, que anticipa un tema posterior del capítulo en la tercera sección de la oración. La petición de Jesús al Padre para que guarde a los discípulos, ahora que él no está ya con ellos, deja abierta la puerta al Espíritu, al que no se menciona. Por otra parte, la oración nos revela el cuidado exquisito que ha tenido Jesús para con los suyos. Excepto "el hijo de perdición", ninguno se perdió. Pero Juan añade que eso sucedió para que se cumplieran las Escrituras. ¿Se trata de una interpretación joanea del problema de Judas? Como es sabido, el hecho de Judas ha sido un verdadero drama para el cuarto evangelio. Con ello el evangelista quiere hacernos ver que en realidad Judas nunca perteneció de verdad al grupo de Jesús. No aceptó la llamada[42].

Su drama manifiesta que la elección por parte del Padre cuenta con la respuesta del hombre. No se trata, pues, de que la historia se cumpla ciegamente. Desde el evangelio de Juan, que considera las cosas en perspectivas de eternidad, pudiera pensarse que los hombres no cuentan. El caso de este discípulo pone de relieve el sentido de la personalidad humana, que puede decir no a la invitación de Dios, y, por otra parte, que Dios no deja de llamar a la puerta para que se le abra, como se deja entender en la cena, cuando Jesús no duda en ofrecerle un bocado a Judas. Como vimos, en ese bocado iba la persona entera de Jesús. Las Escrituras se cumplen, pero no se violenta la libertad de la persona. En la comunidad de Jesús quedan reflejadas las actitudes de la humanidad. Judas representa al mundo, como fuerza diabólica opuesta al designio de Dios.

---

41. "Para que sean uno como nosotros".
42. "Como los futuros renegados, tampoco Judas perteneció realmente a la comunidad de Cristo [1Jn 2,19]" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 570).

El sentirse elegidos por el Padre y guardados por Jesús les debe garantizar a los discípulos su seguridad en el plano de la fe. Y la alegría de Jesús se hace plena cuando comprueba que los discípulos saben y conocen en profundidad que él ha venido de Dios. La experiencia de su comunidad sobre él le alcanza a él mismo. Juan no utilizará cuerpo de Cristo para hablar de la Iglesia, pero se mueve en una dimensión similar. De igual modo, como ya hemos advertido, esta comunidad, más que un grupo sociológico, parece una realidad única. Por eso enseguida Jesús pedirá que todos sean uno, en neutro. Se trata de la comunidad esposa, que tiene que tener los mismos sentimientos que Jesús. Bajo la imagen de comunidad se revela el cuerpo y la esposa[43].

La mirada de Jesús se extiende ahora a la historia de la comunidad, para observar que el mundo la ha odiado a ella del mismo modo que a él. Se repite la misma historia[44]. El rechazo por parte del mundo significa que los discípulos han sido fieles a sus enseñanzas; en una palabra: han acogido a Jesús.

El mundo cobra ahora su sentido más perverso, identificándose propiamente con el demonio. Se establecen dos grupos antagónicos: mundo y Satanás, por una parte, y discípulos y Jesús, por otra. A pesar de tan tremendo enfrentamiento, Jesús pedirá al Padre que no los saque del mundo, sino que les libere del mal o, mejor, del maligno. Esto da a entender que la lucha contra el mundo no está orientada a condenarlo, sino a salvarlo, aunque el evangelista lo diga de forma velada. Fácilmente puede detectarse aquí una alusión clara al Padrenuestro, en el que se le pide al Padre esta liberación.

---

43. "En lo sucesivo será la comunidad unida la que muestre la existencia del amor leal. Jesús va transmitiendo a la comunidad sus propios atributos: él ha sido la manifestación de la gloria-amor del Padre, ahora será la comunidad [17,10]" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 717).

44. "Aunque la oración se sitúa antes de la pasión, Jesús habla como si la comunidad llevase sufriendo por largo tiempo la hostilidad del mundo. Del mismo modo, los v. 7-8 anticipaban la fe de los discípulos y, en el v. 18, su envío por el Resucitado se indica en aoristo, como algo ya ocurrido" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, III, 241).

Ahora bien, como observamos, esta petición de no sacarlos del mundo está orientada a debilitar las fuerzas del mal y abrir el mensaje al mundo. Juan piensa en la predicación de Jesús que añadirá nuevos discípulos por los que Jesús va a orar de forma especial.

El versículo 17 está lleno de contenido. Jesús pide al Padre que los santifique en la Verdad. La verdad, como observa el texto, es la palabra del Padre y ésta se identifica con Cristo mismo. Santificarlos en la verdad es hacerlos otro Jesús, poseídos por él y liberados del mundo, ya que entre Jesús y el mundo se da total oposición. Por eso dirá Jesús que por ellos se santifica, es decir, queda separado de la mundanidad, en la medida que ellos expresan su palabra[45]. Así, Jesús es el reflejo del Padre (Dios) y la comunidad, el reflejo de Jesús frente al mundo. Por eso Jesús pide al Padre que sus discípulos reverberen su presencia en el mundo, es decir, que perciban la experiencia del Padre. Esto quiere decir ser santificados en la verdad.

Jesús ora por la unidad de los suyos (17,20-23)

20 No ruego sólo por éstos,
sino también por aquellos
que, por medio de su palabra, creerán en mí,
21 para que todos sean uno.
Como tú, Padre, en mí y yo en ti,
que ellos también sean uno en nosotros,
para que el mundo crea que tú me has enviado.
22 Yo les he dado la gloria que tú me diste,
para que sean uno como nosotros somos uno:

45. "La comunidad mesiánica recibe la consagración del Mesías y perpetúa su obra en la historia (...). El óleo de consagración es la verdad, es decir, la experiencia del Espíritu. La evidencia de la vida que experimentan y la respuesta a su dinamismo de amor serán las que mantengan su autenticidad en medio del mundo" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 721).

[23] yo en ellos y tú en mí,
para que sean perfectamente uno,
y el mundo conozca que tú me has enviado
y que los has amado a ellos como me has amado a mí.

Cuanto se venía insinuando, ahora se expresa claramente: la estrecha vinculación de la comunidad con el misterio de la persona de Jesús y del Padre. Y ahora la oración de Jesús se alarga también hasta aquellos que un día creerán en él por la palabra de los discípulos.

El texto griego sugiere que la fe de los nuevos discípulos[46] va a surgir de la palabra de la comunidad acerca de Jesús. El cometido de los discípulos consistirá, por tanto, en hablar de Jesús. Y ahora es cuando la oración sacerdotal alcanza su clímax más encumbrado.

Jesús ruega por la unidad de los suyos. Pide al Padre que sean uno, con unidad similar a la que existe entre él y el Padre. Jesús introduce así a la comunidad en el misterio de la comunión trinitaria. En la existencia de esta unidad va a radicar la fecundidad de la comunidad y la posible conversión del mundo[47]. Los manuscritos más valiosos ponen el verbo creer en presente. En este caso el mundo ya creería; la unidad de la comunidad estaría en función del crecimiento de la fe. Pero la familia occidental trae el verbo en aoristo, que significaría que la unidad del grupo de Jesús está en función del inicio de la fe del mundo. Esto parece más lógico.

---

46. "Pero, aun considerando literariamente los vv. 20s como una interpolación temprana de segunda mano, ambos vv. no constituyen un cuerpo teológico extraño y deben explicarse en el contexto de Jn 17" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 236).
47. "La opinión de Bultmann (de que Jesús no ora directamente por el mundo) está más de acuerdo con el resto de la teología joánica, en la que Jesús no ora directamente por el mundo. La mutua unidad visible entre sus seguidores es un reto al mundo para que crea en la misión de Jesús; de este modo queda incluido indirectamente el mundo en la plegaria de Jesús" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1040).

Jesús insistirá en que les ha dado su gloria para que sean uno[48] y esta unidad en el deseo de Jesús debe alcanzar su plenitud, es decir, llegar a su consumación. ¿A qué obedece esta preocupación tan marcada por la unidad de los suyos? ¿Es un problema de la escuela joánica, ya que como podemos comprobar por las cartas existía en ella una fragmentación derivada de diversas ideas acerca de Jesús, o se remonta más bien al Jesús histórico? Parece más probable lo primero, pero la dinámica de la misma revelación de Jesús exige indudablemente esta unidad, de modo que el evangelista al hacer dichas observaciones, y poner en labios de Jesús esos anhelos, tiene en cuenta la difícil andadura del evangelio ante las diversas tendencias a las que tuvo que enfrentarse Jesús en los días de su existencia terrena.

Pero la unidad no solamente alude al conocimiento del mensaje, se refiere también al amor. Fe y caridad han de ir al unísono. El N.T. insistirá en la necesidad de la unión.

El amor mutuo entre los discípulos garantiza la eficacia del mandamiento predicado por Jesús. Un amor así ha de aparecer ante los ojos del mundo como realidad imposible si no proviniera de Dios. Y aquí radica el que el mundo, al contemplarlo, se decida a creer que Dios ha amado a los discípulos con el mismo amor con que ha amado a Jesús.

Pero al mismo tiempo que esta afirmación tiene una dimensión misionera, es una advertencia a la comunidad. Si ésta permanece unida, habrá encontrado el criterio discernidor de que

---

48. "El término 'uno' no es nuevo en el evangelio, Jesús lo utilizó en 10,30 para decir su unión con el Padre, expresada además por las fórmulas de inmanencia mutua (10,38; 14, 10.20; 17,21). Se aplicó también a los creyentes: los hijos de Dios serán reunidos 'en uno' (11,52), como lo anunciaba ya la palabra: 'Habrá un solo rebaño y un solo pastor' (10,16). En los textos relativos a los creyentes, la unidad que se pretende se describe en términos de inmanencia mutua (6,56; 14, 20) y sobre todo por medio de la imagen de la vid y los sarmientos. Pues bien, precisamente allí Jesús hacía del amor de los discípulos entre sí la expresión auténtica de su unidad con él mismo [15,12s.17]" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 247).

es amada por el Padre tanto como éste ama a Jesús. De este modo, la comunidad joánica es llamada a participar de la vida intratrinitaria[49]. Es algo que toca las mismas entrañas de Dios; es la comunidad soñada por el profetismo, la comunidad escatológica. Se experimenta hija del Padre y amada por éste con el mismo amor con que es amado Jesús. Bajo otra perspectiva, como decíamos, es la esposa del Verbo. "El que tiene a la novia es el novio" (3,29), había dicho el Bautista, al comienzo del evangelio refiriéndose a Jesús.

Jesús pide que sus discípulos estén con él en la eternidad (17,24-26)

24 Padre,
los que tú me has dado,
quiero que donde yo esté
estén también conmigo,
para que contemplen mi gloria,
la que me has dado,
porque me has amado
antes de la creación del mundo.
25 Padre justo,
el mundo no te ha conocido,
pero yo te he conocido
y éstos han conocido
que tú me has enviado.
26 Yo les he dado a conocer tu nombre
y se lo seguiré dando a conocer,
para que el amor con que tú me has amado esté en ellos
y yo en ellos."

49. "En efecto, la gloria que el Padre le ha dado y que él da a sus discípulos (17,22) es el don del amor del Padre a él y a ellos. La gloria-amor. La gloria amor se identifica con el Espíritu; con él comunica el Padre a sus nuevos hijos la capacidad de amar hasta el final, como Jesús" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 726).

Jesús ya no ora –desea[50]– dirigiéndose al Padre que "aquello" que le ha dado, esté donde él. Se usa el neutro –aquello–, contra otros manuscritos que leen en plural. Se pone en neutro, a mi modo de ver, porque Jesús considera a los suyos como unidad compacta[51].

Jesús anhela o, más bien, necesita que los suyos estén con él. Se atreve a expresar su deseo al Padre porque el evangelio ya ha repetido hasta la saciedad que la voluntad de Jesús siempre se halla en la identificación con la del Padre. Por eso ahora, cuando formula su deseo, deja entender que éste es el del Padre. El deseo viene motivado para que los discípulos puedan contemplar la gloria y el amor que Jesús ha recibido del Padre antes de la constitución del mundo. Esto es lo mismo que desear para los suyos la plena "comprensión" de su persona, que comporta la divinidad del Logos y el proyecto eterno de la encarnación. Sólo así habrá concluido el proceso revelador. Esto nos deja entrever que en el evangelio de Juan, además de la así denominada escatología realizada, existe otra en que ésta hallará su consumación, y tendrá lugar cuando ante los ojos de los discípulos se explaye por entero la realidad de Jesús, en el seno del Padre, donde él siempre ha morado.

Y ahora Jesús se dirige al Padre con el término justo. Esta palabra es difícil de precisar. Por el contexto de los discursos de la cena, y por su relación con el mundo que, a tenor del evangelio, es juzgado, aquí el término equivaldría a aquel que discierne la verdad, que esclarece el sentido de la vida. El Padre, mediante el envío del Hijo, ha juzgado al mundo[52], es decir, ha puesto en claro la verdad. El Padre justo es el Dios

---

50. "Anteriormente decía 'ruego' (v. 9.15.20), ahora, en cambio, dice 'quiero', para significar que se trata no tanto de un deseo, cuanto de una exigencia concreta" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 465).
51. "La expresión neutra *eso que me has entregado*, que denota al grupo de Jesús trabado por la unidad que crea su presencia, pone a este verso en paralelo con 17,2" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 726).
52. Cf. R. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1043-1044.

ternura de Jesús, que, mediante el envío de éste, señala dónde se halla el verdadero sentido de la existencia. De nuevo aquí como en 16,10, la palabra justicia (justo) implica santidad, justicia en sentido forense y el proyecto de Dios en su manifestación histórica.

Y como último momento de la oración, Jesús presenta ante el Padre los protagonistas del drama: el mundo, que no le ha conocido, el Hijo, que le ha conocido y los discípulos que le han conocido como el enviado por él. La palabra conocer lleva aquí el contenido profundo de adhesión plena, cordial y mental.

Jesús finaliza recapitulando el comienzo, y sintetizando su misión en haber dado a conocer el nombre del Padre, es decir, la auténtica realidad de Dios. Pero añade que les seguirá dando a conocer este nombre. Y nos preguntamos: ¿cómo? Sin duda, mediante el Paráclito. El inciso final del versículo 26 es muy esclarecedor. Afirma que les seguirá manifestando el nombre para que el amor, con que él fue amado, esté en ellos. ¿No tendríamos aquí una alusión clara al Paráclito: el amor con que el Padre ama a Jesús?[53] Finalmente, mientras llega el momento de la consumación, Jesús desea estar "en" los discípulos. Pero esta permanencia en los discípulos no se limita a esta vida[54], sino que es ya para siempre.

---

53. Así lo hace Santo Tomás cuando escribe: "Que el amor con que me has amado esté en ellos, es decir, que se les dé ese amor y que tú los ames como me has amado a mí; o sea, que como tu me has amado, ellos también amen participando en la vida del Espíritu Santo" [*Super Evang. S. Ioannis lectura*, 17-26]. (Citado por G. ZEVINI, *Evangelio*, 42[157]).
54. "Jesús no absorbe ni acapara a los suyos. En medio del mundo donde han de estar presentes (17,11.15), él los acompaña en la tarea (14,23), actúa con ellos y por ellos. Los discípulos perpetúan así su presencia y la del Padre, su mensaje y actividad en medio de la humanidad que espera ser liberada de la tiniebla" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 728).

CAPÍTULO 18

JESÚS EXPULSADO DEL HUERTO Y PRIMER ENCUENTRO CON PILATO

Si a lo largo de todo el evangelio se deja percibir la personalidad propia de Juan, lo mismo acontece en el tema de la Pasión[1]. Aunque aquí las coincidencias sean mayores con los sinópticos, tiene también aspectos propios, y los comunes reciben una nueva orientación teológica[2].

Se ha discutido mucho si Juan depende de una fuente particular, si además de ésta tenía delante a los sinópticos o si simplemente ha teologizado la tradición sinóptica. Algunos autores suponen que tuvo acceso a una fuente sinóptica que también fue utilizada por esos evangelistas, pero que no ha llegado hasta nosotros en la forma que él la pudo ver. Otros han llegado a pensar que la base de Juan se halla en el primer Marcos, que también habría utilizado Lucas. Son posturas que no llegan más que a hipótesis, hasta hoy totalmente indemostrables[3].

La literatura joánica es mucho más compleja de cuanto suponemos. Pero dicho esto, y sin negar que en muchos casos Juan

---

1. "Con el relato de la Pasión nos encontramos ante un texto que sería preciso más bien contemplar que comentar. Para el creyente los capítulos 18-19 del evangelio de Juan son una gran visión unitaria y contemplativa, hecha de lectura silenciosa y de plegaria de adoración que hay que revivir en la fe y el amor" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 429).
2. Me complace citar como bibliografía fundamental para estos capítulos dos obras de S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La Pasión*, y *El proceso de Jesús. La historia*.
3. Cf. S. LÉGASSE, *El proceso. La historia*, 29-32.

"teologice"[4] a los sinópticos, no parece posible que no haya tenido acceso a algún documento o tradición diversos de la literatura sinóptica. No es admisible la creación "ex nihilo" de muchas de sus informaciones. El caso de María junto a la cruz es muy significativo. Mientras que los sinópticos no la nombran y hablan expresamente de que las mujeres se mantenían a distancia, Juan nos ofrece una escena llena de contenido doctrinal y de realismo narrativo. ¿Disponía Juan de este dato o ha recreado la escena con la finalidad de clarificar el sentido de María en la Iglesia? Hoy no es posible dar respuesta a esta pregunta.

Normalmente Juan no crea las escenas, las hace surgir de supuestos reales, aunque no sea fácil configurar esos fundamentos, como acontece con Caná. En este caso, como ya observamos, la escena no tiene apoyo histórico inmediato; parece que hay que buscarla un trasfondo simbólico.

En Juan se da un consenso global con los sinópticos sobre la sección de la Pasión[5]. Sin embargo, aun en los casos en que existe esa coincidencia, la perspectiva teológica es muy diversa.

Las coincidencias y divergencias entre ambas tradiciones son muy numerosas[6]. Aquí nos vamos a fijar en las más notables o características[7], con objeto de hacernos una idea de la visión teológica que preside esta narración. Por lo demás, no es fácil optar por una o por otra cuando se dan esas divergencias.

Falta en Juan el sueño de los discípulos en Getsemaní y todo lo relativo a la agonía de Jesús; el beso de Judas; el inte-

---

4. "Sin embargo, aquí, como siempre. Juan se distingue de sus predecesores por varios rasgos característicos, que le permiten poner de relieve el simbolismo de estos acontecimientos y su profunda significación teológica" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 145).
5. "Los estudios realizados hasta ahora no han podido demostrar que Jn dependa *inmediatament*e de tal o cual sinóptico. Es razonable admitir con N. A. Dahl (NTS 2 [1958-1959]246-259) que Jn conocía de una forma general la tradición sinóptica. Cf. además A. Dauer, *Die Passsionsgeschichte im Johannesevangelium*, München 1972" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 16).
6. En general, todos los comentaristas hablan de las coincidencias y divergencias, como muestra cf. I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 1454-146.
7. Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1061-1066.

rrogatorio propiamente dicho y condena a muerte dentro del Sanedrín, la intervención de Simón de Cirene, el ofrecimiento a Jesús de vino con mirra, los insultos al Crucificado, las tres horas de tinieblas, las palabras de Jesús en la cruz recogidas por los sinópticos, la confesión del Centurión y los prodigios que siguieron a la muerte de Jesús.

La participación de la milicia romana en el arresto (18,3) y la comparecencia de Jesús ante Anás son aportaciones propias de este evangelio. Juan da un relieve especial al proceso ante Pilato. Es también peculiar de él la petición de los sacerdotes de que se cambie la inscripción de la cruz, el sorteo de la túnica, el episodio de la madre y el discípulo, las palabras "Tengo sed" y "Todo se ha cumplido", la lanzada, la sangre y el agua y el lugar del sepulcro.

El primer rasgo teológico elemental[8] se refiere a que Juan contempla ya la gloria de Jesús en la Pasión. Se trata de una visión triunfante de la cruz. Jesús conoce anticipadamente su suerte (13,1.3.11.18; 18,4; 19,28). El relato pone expresamente de relieve la libertad con que Jesús sufre y muere. Sumiso a la voluntad del Padre, va al encuentro de la muerte de forma sencilla (14,31), y se ofrece espontáneamente a quienes le vienen a prender. Él mismo, no por el Cireneo, lleva la cruz al lugar del suplicio. Muere cuando todo se ha cumplido (19,30). Jesús se atreve a censurar al Sumo Sacerdote (18,20-21). Pilato, por su parte, queda vivamente impresionado de su comportamiento en el tribunal.

En lo relativo al cumplimiento de las Escrituras, aunque todos los evangelistas aluden a ello, en Juan podemos decir que la presencia de la palabra es más penetrante, como si quisiera traspasar todo el relato, que no sería otra cosa que la plenitud de la profecía[9]. Pero en la historia de Jesús no sólo se cumple la Palabra inspirada, también lo hace la palabra de Jesús y la de algunos personajes que entran a formar parte de su trama,

8. Cf. J. BLANK, *El Evangelio*, tomo tercero, 7-34.
9. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 19-22.

como si para Juan la Escritura fuera mucho más allá del texto, comprendiendo todos aquellos elementos que ayudan a configurarlo.

Juan reseña momentos concretos de este cumplimiento. Son tiempos solemnes en que parece como si la palabra avanzara majestuosa hacia su meta (19,24.28.36-37). También alcanza su cumplimiento la palabra de Jesús (18,8-9; 17; cf. 13,38; 19,26-27). Por otra parte, ciertas palabras de los adversarios de Jesús parece que se han de tomar en un sentido más profundo (18,14.38; 19,5-6; 14,22).

Tampoco abandonará Juan en el relato de la Pasión el simbolismo. Se puede descubrir oculto en no pocos lugares. El que exista este simbolismo en escenas que también narran los sinópticos, significa que Juan quiere descubrir debajo del relato otro substrato. Se trata en realidad de la lectura profunda de la fe. Por eso cuando nos encontremos con escenas propias de Juan, cargadas claramente de intencionalidad simbólica, no hemos de pensar que estamos simplemente ante elaboraciones teológicas sin consistencia histórica. El simbolismo no prejuzga la historicidad. Ésta ha de descubrirse a través de otros mecanismos.

Para Juan, la Pasión de Jesús reviste muchos sentidos, pero el principal, el que él ha querido resaltar en la estructura de su evangelio, es que sólo a través de ella, se consigue cuanto ha enseñado a sus discípulos en la cena. De ahí la unidad que se da entre la inclusión de 13,1 y 19,30. Aquí llega a su cumplimiento el proceso abierto con el inicio de la última cena.

Jesús expulsado del jardín (18,1-11)

1 Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del
torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él
y sus discípulos. 2 Pero también Judas, el que le entregaba, co-
nocía el sitio, porque Jesús se había reunido allí muchas veces
con sus discípulos. 3 Judas, pues, llega allí con la cohorte y los
guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos, con lin-
ternas, antorchas y armas. 4 Jesús, que sabía todo lo que le iba

a suceder, se adelanta y les pregunta: “¿A quién buscáis?” [5] Le
contestaron: “A Jesús el Nazareno.” Díceles: “Yo soy.” Judas, el
que le entregaba, estaba también con ellos. [6] Cuando les dijo:
“Yo soy”, retrocedieron y cayeron en tierra. [7] Les preguntó de
nuevo: “¿A quién buscáis?” Le contestaron: “A Jesús el Nazare-
no”. [8] Respondió Jesús: “Ya os he dicho que yo soy; así que si
me buscáis a mí, dejad marchar a éstos.” [9] Así se cumpliría lo
que había dicho:
“De los que me has dado, no he perdido a ninguno.”
[10] Entonces Simón Pedro, que llevaba una espada, la sacó e
hirió al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha.
El siervo se llamaba Malco. [11] Jesús dijo a Pedro: “Vuelve la
espada a la vaina. La copa que me ha dado el Padre, ¿no la
voy a beber?”

El capítulo comienza con la frase "dicho esto", que los autores no refieren a un mismo lugar. Para algunos la conexión habría que hacerla con el final del capítulo 14, para otros, con el final del 16, y otros piensan que la unión hay que realizarla suponiendo la existencia del 17. Sea como sea, con estas palabras se da a entender que el tiempo de la instrucción de Jesús a sus discípulos ha terminado. Comienza la Pasión.

Jesús sale. Hace el éxodo de la ciudad, que no ha aceptado el proyecto de Dios, hecho presente en su persona. Y para ello atraviesa el torrente Cedrón. Quizás con esta alusión, Juan intenta recordarnos la salida de David, cuando también tuvo que abandonar la ciudad, perseguido por la rebelión de Absalón (2Sm 15,23). Juan quiere dejar bien claro que el "habitat" de Jesús no es Jerusalén, sino un huerto[10]. El huerto es el lugar donde él acostumbraba a reunirse con sus discípulos.

10. “Primera mención de un huerto; será también un huerto el lugar donde lo crucifiquen y lo sepulten (19,41s). El relato de la entrega y muerte empieza y acaba con idéntica localización. La ruptura de Jesús con el mundo lo lleva a morir, pero se anuncia desde ahora que entra en un lugar de vida y fecundidad; la muerte se sitúa en el lugar de la vida. El huerto es el lugar simbólico donde el grano va a caer y a morir para dar mucho fruto [12,24]” (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 739).

Es curioso que la palabra huerto aparece varias veces en el relato de la Pasión-resurrección. Juan es el único evangelista que habla de huerto[11]. Por otra parte, en Juan la palabra lugar, que precisamente sale aquí en conexión con huerto, significa en algunos momentos el templo (4,20; 11,48).

En el huerto de Jesús sólo entrarán él y sus discípulos. Así, en el huerto del prendimiento cuando llegan sus captores, sale Jesús a recibirlos, no permite que nadie extraño entre. En el huerto de la resurrección tampoco hay ningún personaje extraño, excepto el jardinero (20,15), pero ya veremos que esta figura, que reviste un significado especial en el relato, representa al dueño del jardín, que no puede ser otro que el mismo Yahvé.

El lugar de Jesús está más allá de la ciudad de Jerusalén, hay que atravesarla. El jardín está fuera del mundo[12]. Ya hemos visto en capítulos anteriores la tremenda lucha de Jesús contra el mundo. El mundo está representado por la ciudad (sus instituciones) y por Judas. En cambio, el huerto, el cenáculo es el ámbito de Jesús, aunque del cenáculo hay que salir (14,30). Las figuras y los símbolos conexionados con los hechos históricos se superponen en el relato joaneo[13]. En este caso del capítulo 18 el huerto está significando el Génesis, el lugar donde fue colocado el primer hombre. También el nuevo Adán va a ser expulsado de él. Pero las fuerzas mundanas nada podrán contra él, porque arrojado del huerto (18,1-13), será enterrado en otro huerto (19,41-42) y allí resucitará (20,15).

---

11. "¿Por qué habla Juan de 'huerto'? Impresionados por esta mención que relacionan equivocadamente con la de huerto donde fue sepultado Jesús (19,41) y donde se aparecerá resucitado (20,15), los antiguos comentaristas vieron en él un antitipo del huerto o jardín del Génesis" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 28).
12. "El torrente señala el límite de la ciudad (1Re 2,36s). Atravesándolo, había escapado David a una conjura (2Sm 15,14. 23ss). Jesús con los suyos abandona la ciudad, centro de la institución que busca matarlo (11,53). Deja atrás este mundo (*al otro lado*) para irse con el Padre [13,1]" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 739).
13. Una vez más queremos señalar que la simbología joánica no se opone a datos reales, que él sabe transfigurar con un cambio de nombre o una mera alusión.

Quizás, Juan no ha utilizado, para denominar al huerto, la palabra "*parádeisos*", que aparece en los LXX en su versión del pasaje del Génesis, porque quiere poner de relieve una nueva realidad, la del Cantar de los Cantares. Veremos que se notarán varias alusiones a este libro en la narración de la aparición de Jesús a María Magdalena (20,11-18). Jesús no va a ser considerado tanto el nuevo Adán como el Esposo. Expresamente así le denomina el Bautista (3,29), que en el evangelio de Juan concentra las esperanzas del A.T. El lugar de Jesús es el jardín[14]. Lo veremos más claramente cuando analicemos 20,1-18.

Jesús va a ser capturado en su lugar propio, en su ámbito, reunido con su comunidad. Aquí, precisamente, es donde se va a proclamar tres veces "Yo soy". Pero antes nos vamos a fijar en aquellos que van a ejecutar esta acción.

Juan presenta a Judas como el dirigente de todo el grupo, en el que se incluyen también romanos. Se habla de una cohorte. Se discute la realidad histórica del hecho[15] o, si con esta palabra se quiere significar un numero más reducido de soldados de los que componían esta división, o si se denominaba de esta forma a un grupo de guardias judíos al servicio del templo. En el relato de Juan se piensa indudablemente en la participación de los gentiles. Judas o, mejor, Satanás es el jefe del mundo, que en la mente del evangelista se compone de judíos y gentiles.

También Juan entre los evangelistas es el único que nos transmite que llevaban luces (faroles y antorchas). Ya nos

14. *Huerto*, gr. *kêpos*, término que significa huerto y jardín. A veces para indicar “la huerta” se dice *kêpos lakhanias*, huerto de verdura (Dt 11,10). El jardín del palacio del rey era un *kêpos* (4 Re LXX 21,18; 25,4). Es término frecuente en el Cantar: 4,12.15.16; 6,2.11; 8,13. Traduce el hebreo *gan gannah*, el mismo que se usa para el ‘paraíso’ (gr *paradeisos*), el parque o jardín del relato sobre la creación del hombre y la primera pareja (Gn 2,8ss).

15. “Por otra parte, Pilato, durante el proceso, parece ignorar todo lo relativo a esta intervención, y los que le llevan a Jesús no son más que judíos según todos los testimonios. Si añadimos el silencio total de los evangelios sinópticos, tendremos esta intervención del ejército romano por una ficción, sea cual fuere su origen y la utilización que de ella hace, por su parte, el evangelista” (S. LÉGASSE, *El proceso... La historia*, 38).

había advertido cuando salió Judas del Cenáculo que "era de noche" (13,30). La luz tiene un significado especial para este evangelista. Parece insinuarse una cierta ironía. Van a buscar a Jesús, "la luz del mundo", con faroles y antorchas. No le descubren, porque como Nicodemo, van de noche[16]. Ya había dicho Jesús: "Si uno anda de noche, tropieza, porque no está la luz en él" (11,10). El grupo que va en su búsqueda camina en plena noche. Buscan, según el evangelista, a Jesús *Nadsō raîos*[17]. Esta palabra se traduce normalmente por Nazareno, pero no parece que tenga aquí este significado. Algunos autores sitúan este término en relación con Is 11,1, en el que se compara al Mesías con un brote (*nēser*), el resto, del que florecería una nueva realidad. En este caso se trataría de Jesús como el resto de Israel, del que va a surgir una nueva creación. Mateo (26,71) y Lucas (18,37) también utilizan este término en diversas ocasiones. Muy probablemente en la palabra *Nadsōraîon*, el evangelista por asonancia ha leído un contenido superior. En realidad, los enemigos de Jesús lo que deseaban suprimir era la verdadera esperanza de Israel, su germen. Nos parece que el evangelista ha trasladado el hecho histórico a un hecho teológico. El mundo (la tropa), busca para aniquilar al Mesías de Dios (*Nazōraîos*), a Jesús Nazareno.

Y es ahora cuando Jesús responde, como acontece no pocas veces en Juan, con una frase de doble sentido. El "Yo soy", tres veces repetido, no puede significar otra cosa en un texto como el del cuarto evangelio que la confesión plena de su majestad, es decir, de su divinidad[18].

Muchos autores, en aras de la búsqueda de su sentido histórico, no logran descifrar el suceso de que aquellos que le

---

16. "La insistencia en estos medios de iluminación, señalados con esos dos términos, podría ser un recurso literario para indicar mediante esta acumulación que era de noche, 'La hora del poder de las tinieblas' [Lc 22,53] (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 31).
17. Juan la utiliza también en 19,19.
18. En este aspecto es unánime la opinión de los comentaristas; el "Yo soy" no es una mera respuesta de identificación. Juan contempla en él una afirmación de la majestad de Jesús.

vienen a prender, ante estas palabras, caigan en tierra[19]. Desde todos los puntos de vista, principalmente, desde el lingüístico, se ha intentado dar a la frase otro sentido. Por otra parte, se ha insistido en que la traducción griega no representa una versión literal de las palabras arameas de Jesús, que en ningún caso pudieron ser "yo soy". Esto acontece por situarse en el puro plano histórico[20].

No olvidemos que Juan está contemplando la Pasión de Jesús desde lo profundo. Está leyendo la historia desde el misterio. El misterio que se está realizando no es menos real que lo que se percibe sólo desde fuera. Cotejada la narración joanea con las de los sinópticos, se infiere un trasfondo común. Jesús al ser apresado se mostró con gran dignidad, habló con cierto reproche a sus captores y salió a su encuentro con firmeza. Muy probablemente en esos rasgos y en la afirmación de que él era a quien buscaban, sin que pronunciara el famoso "Yo soy" (el sagrado nombre de Yahvé, que estaba prohibido pronunciar), manifiesta Juan la conciencia de majestad, peculiar de Jesús.

---

19. Se han dado muchas interpretaciones a este suceso. Recordamos dos: “La reacción de los adversarios de Jesús es exactamente la que los salmos atribuyen a los enemigos del justo perseguido (cf. Sal 6,10; 35,4; 56,10, etc.). Podemos pensar que un detalle histórico –por ejemplo, cualquier vacilación del grupo que venía a prender a Jesús– ha sido interpretado en la tradición a la luz de estos salmos, que tuvieron un papel tan importante en la interpretación religiosa de la pasión” (I. DE LA POTTERIE, *La verdad,* 152[11]). “El retroceso y la caída del pelotón armado tienen sobre todo el valor de una prolepsis: se anticipa figuradamente el fracaso final de los adversarios, como si se hubiera levantado por un instante el velo que todavía oculta a Jesús de la mirada de los hombres” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 34).
20. “El efecto de la palabra mayestática de Jesús es el retroceso y caída de la gente armada. Ese momento dramático no se puede explicar por vía psicológica y racionalista, cual si se hubieran asustado empujándose unos a otros hasta caer, ni como un acto milagroso de fuerza que hubiera ocurrido tal como suena. Más bien es un recurso expositivo que el evangelista introduce de acuerdo con sus concepciones precedentes y su visión cristológica” (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 276).

Juan va a descubrir a Jesús glorioso en la cruz[21]. El primer destello de ese fulgor va a parecer aquí en el prendimiento, en la escena del jardín, donde el autor nos dice que Jesús conocía todo; algo que nos ha venido recordando en otras ocasiones (2,24-25). La luz se nos muestra en los comienzos de la Pasión, al hacernos ver el autor que el apresado es el mismo lugarteniente de Yahvé, o todavía más, el mismo Yahvé. Estas afirmaciones pertenecen ya a la teología joánica, que tratará de esclarecer cómo Jesús y Dios son uno, pero que no responden a afirmaciones expresas de aquel momento. En las palabras de Jesús se trasluce la presencia del Padre.

En una acción de este tipo tenían que estar implicados los romanos, es decir, los gentiles. En el caso de que históricamente no fuera así, Juan ha anticipado el juicio de Pilato a este momento. Al final, será Roma quien condene oficialmente a Jesús, pero lo hará por instigación de las autoridades judías, como ahora el pelotón es reclutado o, mejor, dirigido por Judas[22].

El evangelista recuerda que sólo fue detenido Jesús, no sus discípulos, y pone en ese momento en sus labios las palabras dirigidas al Padre en la oración de la cena de despedida (17,12)[23], recordadas en otros pasajes paralelos, relativas a que no se perdió ninguno de los que le confió el Padre. Jesús pide que dejen libres a sus discípulos. En los sinópticos son ellos quienes huyen al ser detenido Jesús (Mc 14,50 y par)[24].

---

21. "Antes de ponerle encima las manos, todos adoran su grandeza divina. Juan sabe quien es Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, y no van a nublar esta fe profunda los humillantes acontecimientos de la pasión... el recuerdo y la narración de la pasión habían recibido ya la luz de la Pascua" (L. Tous, *San Juan*, 124).
22. "Numerosos críticos sugieren que Juan introdujo a los soldados romanos en la escena del huerto por motivos teológicos (así Loisy, Bultmann, Barret, Lohse). La presencia de la tropa romana al lado de la guardia judía simbolizaría al 'mundo' en su totalidad confabulado contra Jesús. Barret nos recuerda la oposición entre Roma y el cristianismo que refleja el Apocalipsis" (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1094-1095).
23. Con la cita de la palabra de Jesús, el evangelista quiere significar que ésta, al cumplirse, se asemeja a la palabra de la Escritura. Ambas gozan de la misma dignidad.

En el proceso, el Sumo Sacerdote preguntará a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina. ¿Qué sentido tiene ese inciso en el que Jesús pide la libertad de sus discípulos?[25] ¿Acaso estará en relación con la comunidad joánica perseguida por los mismos que lo hicieron a Jesús? ¿El evangelista quiere darles ánimos recordándoles las palabras de Jesús?

El episodio de Simón Pedro (v. 10-11), que algunos autores ven fuera de lugar, a mi juicio, está correctamente situado. Éste, junto con el discípulo amado, ocupará en el cuarto evangelio un puesto destacado. En momentos conflictivos de la vida de Jesús él ha tomado partido. No podía pasar inadvertido en este instante quien había protestado que estaba dispuesto a morir con Jesús. Había llegado ese momento, aunque Pedro todavía no había comprendido qué significaba morir por Jesús. Además de esto, el episodio forma unidad literario-teológica con el de las negaciones.

Ahora Pedro, que está junto a Jesús, es capaz de vencer, de dominar, de herir nada menos que al siervo del Sumo Sacerdote. Pero enseguida, lejos de Jesús, va a sucumbir ante las palabras de una muchacha.

En ambos episodios, íntimamente trabados, se da una especie de enfrentamiento entre Jesús y el Sumo Sacerdote a través de sus representantes. Por el capítulo 21 sabemos que Pedro recibe de Jesús el mandato de pastorear su rebaño. Por otra parte, la relación de la muchacha portera con el palacio del Sumo Sacerdote está fuera de toda duda. Ella es la portera, la guardiana. También Pedro está en relación con la puerta o

---

24. "El evangelista modifica la tradición que dice que los discípulos huyeron. Refirió ciertamente en 16,32 el anuncio de su dispersión, pero lo que subraya aquí es la actitud de Jesús; en el instante crucial de que se entregó al pelotón" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 35).
25. "Aún no son capaces de ir adonde él va (13,33), ni Pedro es capaz de seguirlo (13,36). Además, el seguimiento ha de ser libre, no forzado por las circunstancias. No pueden simplemente perder la vida por la violencia, tienen que aprender a darla por amor" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 742).

guardia del redil de Jesús. En el capítulo 10 se habla de este rebaño y en el 21 se le da a Pedro autoridad sobre él.

La escena del Buen Pastor, ya lo vimos, ponía de relieve que Jesús sacaba a sus ovejas del templo, las lleva a su lugar, a su nuevo templo, de características muy distintas. Cotejando todos estos datos tan bellamente trabados por el evangelista parece que llegamos a la conclusión de que Pedro y la joven portera guardan la puerta de ambos grupos[26].

El episodio de Pedro con el siervo del Sumo Sacerdote viene narrado por los cuatro evangelistas. En Juan se nota un cierto simbolismo, pues habla de que le cortó la oreja derecha, poniendo esta palabra en diminutivo. Parece que quiere decir el lóbulo de la oreja derecha. Precisamente según Ex 29,20 y Lv 8,23, una de las ceremonias para la elección del Sumo Sacerdote consistía en la unción del lóbulo de la oreja derecha. Al cortársela, Pedro le quita la unción[27], le degrada de la dignidad suprema. Esto sucede porque el Sumo Sacerdote ha querido suprimir al Enviado de Dios. En la humillación de Cristo, comienza a leerse su gloria. El nombre de este personaje era Malco, nombre muy común entonces; significa rey. Algunos detectan aquí un cierto simbolismo[28]. Con su acción, Pedro

26. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 756-757.
27. "La extrema precisión de Juan: *le cortó el lóbulo de la oreja derecha*, no puede ser inmotivada (...) El pasaje tiene por trasfondo los de Éx 29,20; Lv 8,23, donde se prescribe y se ejecuta la consagración de Aarón, el sumo sacerdote y de sus hijos. Para consagrarlos, se les untaba con sangre del animal sacrificado varias partes del cuerpo, entre ellas el lóbulo de la oreja derecha. Así, el gesto de Pedro, que corta al siervo el lóbulo de la oreja derecha, figura la destitución del sumo sacerdote" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 745). León-Dufour, inspirado, a mi juicio, por Mateos, a quien no cita, descubre un simbolismo parecido, aunque ya más distante del texto: "Sin embargo, este gesto podría tener un sentido simbólico; el 'criado del sumo sacerdote' no es un subalterno insignificante, sino una especie de 'prefecto de los sacerdotes', sometido también a las condiciones del ejercicio del sacerdocio: no tener ninguna tara (Lv 21,18). Pues bien, en la versión de los Setenta uno de esos defectos es ser otométos, es decir, 'tener la oreja cortada'; Flavio Josefo narra algunos episodios en que se menciona esta tara. El gesto de Pedro invalidaría la función sacerdotal del representante del sumo sacerdote" (*Lectura*, IV, 36).

retira del Sumo Sacerdote su dignidad sacerdotal y ¿su carácter regio?

La alusión a la copa por parte de Jesús conecta el pasaje con los de los sinópticos y se vuelve la mirada a la realidad histórica[29]. Los misterios de las Escrituras y el juicio del mundo se están realizando, pero no saliéndose de los procesos históricos entre los que se sitúa la muerte de Cristo.

Juicio judío y negaciones de Pedro (18,12-27)

12 Entonces la cohorte, el tribuno y los guardias de los judíos
prendieron a Jesús, le ataron 13 y le llevaron primero a casa de
Anás, pues era suegro de Caifás, el sumo sacerdote de aquel
año. 14 Caifás era el que aconsejó a los judíos que convenía
que muriera un solo hombre por el pueblo.
15 Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo
era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el atrio
del sumo sacerdote, 16 mientras Pedro se quedaba fuera, junto
a la puerta. Entonces salió el otro discípulo, el conocido del
sumo sacerdote, habló a la portera e hizo pasar a Pedro. 17 La
muchacha portera dice a Pedro: "¿No eres tú también de los
discípulos de ese hombre?" Dice él: "No lo soy." 18 Los siervos
y los guardias tenían unas brasas encendidas porque hacía frío,
y se calentaban. También Pedro estaba con ellos calentándose.
19 El sumo sacerdote interrogó a Jesús sobre sus discípulos y
su doctrina. 20 Jesús le respondió: "He hablado abiertamente
ante todo el mundo; he enseñado siempre en la sinagoga y en
el Templo, donde se reúnen todos los judíos, y no he habla-
do nada a ocultas. 21 ¿Por qué me preguntas? Pregunta a los
que me han oído lo que les he hablado; ellos saben lo que he
dicho." 22 Apenas dijo esto, uno de los guardias, que allí esta-

28. Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1090.
29. "La proximidad de la redacción joánica a Mt es tanto mayor cuanto que Mt 26,42 trae una repetición en la que se habla explícitamente de *beber* el cáliz. Así y todo, la frase está formulada en Jn de una manera peculiar ('el cáliz que me ha dado mi Padre') y suena con un tono más resuelto: Jesús no sólo se somete a la voluntad del Padre, sino que la abraza con plena decisión" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 279).

ba, dio una bofetada a Jesús, diciendo: "¿Así contestas al sumo sacerdote?" [23] Jesús le respondió:
"Si he hablado mal, declara lo que está mal; pero si he hablado bien, ¿por qué me pegas?"
[24] Anás entonces le envió atado al sumo sacerdote Caifás.
[25] Estaba allí Simón Pedro calentándose y le dijeron: "¿No eres tú también de sus discípulos?" Él lo negó diciendo: "No lo soy." [26] Uno de los siervos del sumo sacerdote, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja, le dice: "¿No te vi yo en el huerto con él?" [27] Pedro volvió a negar, y al instante cantó un gallo.

Como se advierte por el título que antecede, este pasaje comprende dos momentos del proceso de Jesús: el interrogatorio ante Anás y Caifás y las negaciones de Pedro. También son dos los aspectos que es necesario tener presente: el enigma que hasta el día de hoy se cierne sobre los versículos 12-24. El texto da a entender que el interrogatorio a Jesús lo hace Anás, a quien se llama aparentemente Sumo Sacerdote, siendo así que esta dignidad la ostentaba Caifás, de quien expresamente dice el texto que era Sumo Sacerdote aquel año[30].

Todo este interrogatorio, por otra parte, podría atribuirse a Caifás de no existir el versículo 24, que parece que lo impide, pues después de hablar del interrogatorio, hecho a Jesús por parte del Sumo Sacerdote, este versículo dice: "Anás entonces le envió atado al Sumo Sacerdote Caifás". Por tanto, si no existiera este versículo lo más normal sería que el interrogatorio se leyera como hecho por Caifás, ya que se dice expresamente que quien interrogó a Jesús fue el Sumo Sacerdote, y el texto declara expresamente que el Sumo Sacerdote de aquel año era Caifás.

Todo quedaría resuelto si se aceptara la opinión de algunos, apoyada en un códice de ínfimo valor, que creen que el lugar

---

30. Véase toda esta problemática en R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 281-287.

primitivo del versículo 24 estaría inmediatamente después del 12[31]. No está claro si a los Sumos Sacerdotes cesados se les podía seguir dando este título. Puede comprobarse que en algunos casos así se hacía. No se ha podido demostrar en el caso de Caifás. En los evangelios se habla de Sumos Sacerdotes, Lucas llama a Anás y Caifás juntos Sumos Sacerdotes (3,2). Y en Hechos de los Apóstoles se habla de cuatro Sumos Sacerdotes (4,6). Sabemos que Anás era un hombre muy influyente, tuvo cinco hijos que consiguieron alcanzar esa dignidad, un yerno y un nieto.

Se ha supuesto en el caso de Juan que quizás quisiera decir que aunque Caifás era el Sumo Sacerdote, era Anás quien de hecho en la sombra gobernaba. En este caso, se narraría el interrogatorio de Anás[32], porque allí se decidió la suerte de Jesús; el de Caifás será un mero trámite; por eso el evangelista sólo lo anuncia, pero no lo narra. No olvidemos que es este mismo evangelista quien nos recuerda que fue Caifás quien sin saberlo hizo una profecía sobre el sentido de la muerte de Jesús; y también aquí afirma expresamente que era Sumo Sacerdote (11,49-52). En la mente de Juan, Caifás sería un mero títere, sin personalidad, movido por fuerzas extrañas.

Esta lectura sería posible si no denominara expresamente el evangelista a Caifás Sumo Sacerdote. No parece procedente, pues, que después, sin especificar el nombre, atribuya este título a Anás, aunque cabe la posibilidad de que el autor haya querido moverse en cierta ambigüedad, para dejar bien claro que el verdadero artífice de la condena de Jesús fue Anás que, sin ser el Sumo Sacerdote del momento, ejerció como tal. Afir-

31. "Esta reordenación ha atraído a diversos investigadores (Lutero, Calmes, Lagrange, Streeter, Durand, Joüon, Vosté, Sutcliffe) y sigue contando con apoyo de algunos modernos que han mejorado la argumentación (...), pero se trata probablemente de un arreglo de los copistas con vistas a mejorar la secuencia más que de un eco genuino del orden original" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1101).
32. Bultmann, por su parte, concede valor jurídico pleno al interrogatorio hecho por Anás, al que asistiría el sanedrín en pleno (cf. *Das Evangelium*, 500).

mando que Anás se lo entregó a Caifás y éste, sin que se señale interrogatorio alguno, a Pilato, dejaba entender que el papel de Caifás fue de mero trámite.

Así, Juan, que es el único evangelista que habla de Anás, nos ha manifestado, como es habitual en él, el trasfondo de la escena. Esta lectura, sin duda es posible. Pero pienso que la clave se halla en el sentido que se dé al versículo 24. Se ha propuesto leer el aoristo como un pluscuamperfecto. Anás "había enviado atado" a Jesús a Caifás. También esta lectura entra dentro de las posibilidades del texto. Sin embargo, ¿ a qué viene esta aclaración después de haber descrito el proceso? Podría haberse servido el evangelista de esta estrategia para confundir un tanto al lector, haciéndole pensar que fue Anás quien verdaderamente interrogó a Jesús, pues fue el causante principal de todo el proceso.

En mi opinión esta enmarañada cuestión podría desenredarse si el famoso versículo 24 se liga no con todo lo que antecede, sino con los versículos 22-23. La idea podría ser la siguiente: El grupo que prende a Jesús lo lleva *atado* a Anás, que, aunque no era el Sumo Sacerdote, lo había sido y seguía teniendo un gran influjo en el Sumo Sacerdote Caifás, de quien era suegro. Después hasta el versículo 24 ya no se menciona a Anás. De hecho el versículo 19 prosigue diciendo: "El Sumo Sacerdote interrogó a Jesús". Por tanto, si no fuera por la dificultad del versículo 24 el lector entendería todo lo anterior de Caifás y no de Anás, a quien nunca se ha llamado expresamente Sumo Sacerdote.

Cuando dice el versículo 24 que Anás lo envió atado a Caifás, no quiere determinar que cuanto se viene diciendo del Sumo Sacerdote le corresponda a Anás, sino que éste le envió a Jesús "atado". Atado[33] lo recibió y atado lo envió. El evange-

33. "Jesús es detenido, más aún, atado. Este último detalle se repite más adelante (v. 12). Mientras que Marcos 15,1 y Mateo (27,2) no mencionan las ataduras más que después del juicio del sanedrín, en el traslado de Jesús para llevarlo ante Pilato Juan señala la cosa desde el arresto. De ahí resulta un contraste tanto mayor entre el hecho de estar privado de toda libertad de actuar y la audacia de las afirmaciones que pronunciará Jesús delante de sus jueces" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 438).

lista que hace poco ha proclamado la majestad de Jesús, ahora quiere recalcar su situación de esclavitud: atado. Durante todo el proceso judío Jesús ha permanecido atado. En esta situación Jesús recibe el desprecio más hondo de su pueblo: uno de los guardias allí presente le dio una bofetada. El evangelista quiere señalar que Jesús cuando recibió la bofetada estaba atado, en situación de total indefensión. El aoristo del versículo 24 puede traducirse como un hecho puntual, no es necesario acudir al pluscuamperfecto. El evangelista ha esperado al momento de la bofetada para recordar que Jesús estaba atado, porque así lo envió Anás al Sumo sacerdote Caifás.

Solventada la primera cuestión, vayamos a la segunda, que dice relación a las negaciones de Pedro. Los autores se preguntan sobre todo por qué el evangelista ha introducido las negaciones dentro del proceso[34]. Las respuestas que normalmente se ofrecen están en relación con las posibles fuentes. Pienso que no es necesario acudir a ese procedimiento para esclarecer esa pretensión.

Conviene señalar, primeramente, que el proceso de Jesús queda plenamente enmarcado en el conjunto de las tres negaciones[35]. Se comienza con la primera negación, se narra el interrogatorio judío de Jesús, vienen después las otras dos e inmediatamente se afirma que Jesús es conducido a Pilato. Parece claro que el evangelista ha configurado el entramado expresamente, porque lo más lógico es que la narración fuera seguida, formando unidad. Además, se perciben ciertos simbolismos intencionados.

34. "La supuesta reagrupación a cargo del evangelista es fácil de explicar: quiso enmarcar el interrogatorio de Jesús por el pontífice con las negaciones de Pedro y sincronizar aún más ambos acontecimientos. Así las cosas, era natural que identificase a la 'muchacha' mencionada en el primer pasaje con la 'portera' de la fuente (¿o tal vez se trataba originariamente de un portero?)" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 290).

35. "Es necesario admitir, desde luego, que la negación de Pedro fue transmitida en conexión estrecha con el prendimiento y el interrogatorio judío de Jesús por parte del sumo sacerdote y del sanedrín, sin que formase una tradición independiente por completo" (J. BLANK, *El Evangelio, tomo tercero*, 44).

Con este procedimiento queda claro que la negación de Pedro y la de los discípulos, implícita en la suya, si se exceptúa el caso del discípulo amado, entran a formar parte del proceso de Jesús. Ellos también rechazan a Jesús: "Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron" (1,11)[36]. Es la primera conclusión que se extrae.

La segunda se refiere a que la primera negación está en relación con la muchacha portera del Sumo Sacerdote. Ya nos referimos al simbolismo que el evangelista quiere establecer entre ambos. Es curiosa la insistencia en las palabras "puerta", "portera", y en señalar que Pedro se quedaba junto a la puerta. Sin duda, se está tipificando a esos personajes[37]. En la tercera negación, un pariente de aquel a quien Pedro cortó el lóbulo de la oreja derecha afirmará que ha visto a Pedro con Jesús en el huerto. Para este personaje –y seguramente el evangelista está hablando por medio de él– estar con Jesús en el huerto significa ser discípulo, ya que en el huerto de Jesús sólo pueden entrar sus discípulos; de hecho, cuando vienen a prenderle, él sale a su encuentro sin que sus enemigos entren. Esto mismo va a suceder en el huerto de la resurrección, donde nadie extraño a Jesús tiene acceso.

Pero sus palabras también rememoran la relación entre Pedro y el criado del Sumo Sacerdote. En el proceso ha quedado claro el enfrentamiento entre Jesús y el Sumo Sacerdote.

En el huerto, el "Yo soy" mayestático de Jesús se impuso, y la acción violenta de Pedro también; ahora, Jesús atado es abofeteado, y Pedro estrepitosamente derrotado por los amigos del Sumo Sacerdote. En el capítulo 20 veremos que con la resurrección de Jesús su tumba se convierte en un lecho nup-

---

36. La BJ traduce “no la recibieron”, refiriéndose a la palabra.
37. “Que la puerta de entrada al palacio de Anás estuviera guardada de noche por una mujer parece algo incongruente. Se debe seguramente a la mención, propia de Jn, de la ‘puerta’ (18,16), el que Jn llamara a la ‘criada’ ‘portera’ (18,17) que según la tradición común preguntó a Pedro: ‘¿No eres tú también discípulo de ese hombre?’” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, III, 51).

cial, y el templo, las instituciones, en un sepulcro. Pedro, que estará también allí en el huerto, por su fe en Jesús, siguiendo al discípulo amado, como ahora al "otro discípulo", participará de su triunfo sobre las instituciones rabínicas, que en el momento en que Jesús está atado, intentan prevalecer.

Resumen exegético

Juan especifica la composición del grupo que prendió a Jesús. Según parece, además del personal judío intervino tropa romana[38]. El evangelista señala que Jesús fue inmediatamente atado. Lo dirá dos veces a lo largo de este pasaje: aquí (v. 12) y más tarde en el famoso versículo tan controvertido (24). Si estas dos palabras formaran inclusión, se querría afirmar que Jesús permaneció atado a lo largo de todo el proceso judío.

Por deferencia, por la autoridad de que gozaba, lo llevan primero a presencia de Anás. Después el Sumo sacerdote Caifás lo interroga sobre sus discípulos y sobre su doctrina[39]. Temas típicos de la escuela joánica. En los sinópticos el interrogatorio será sobre el mesianismo y la filiación divina (Mc 14,61 y par). El interrogatorio de Juan parece que da un paso más sobre el de los sinópticos. Quizás quiera introducir en el juicio de Cristo el de sus discípulos, realizado por el judaísmo fariseo de su época. Llama la atención que se le interrogue sobre los discípulos, habiéndoles dejado marchar previamente.

---

38. Se ha discutido mucho sobre el sentido que Juan ha querido asignar a la palabra cohorte. Los autores, en general, se niegan a ver en ella un pelotón de soldados romanos, como ya hemos dicho anteriormente; más bien la identifican con la guardia del templo.
39. "Aparece también aquí la dialéctica del lenguaje de Jesús que habló en 'público' y con toda 'libertad', pero que, sin embargo, permanece oculto a los oídos incrédulos en razón de su incredulidad, de tal modo que para esos hombres Jesús actuaba 'a ocultas' (cf. 7,4; 10,24). Por ello ha observado atinadamente F. Hahn que, según la intención del evangelista, en el interrogatorio de Anás se trata en definitiva del problema de la automanifestación de Jesús" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 292).

En esta narración se manifiesta una mayor preocupación por los discípulos[40] que en los sinópticos.

De todas formas, el temario que presenta como objeto del proceso ya se ha ido respondiendo a lo largo del evangelio. Cristo se ha mostrado superior a Moisés, a Abraham, Hijo de Dios, su Enviado[41]. Por la confesión suprema de Jesús de hacerse uno con el Padre, los dirigentes judíos quisieron lapidarlo (10,30-31). El Sumo Sacerdote disponía de datos suficientes sobre esto y no necesitaba otra información, pues Jesús mismo había hecho ante las autoridades judías estas confesiones.

Exceptuada la última cena, Jesús ha hablado en el evangelio joaneo siempre públicamente. Por eso Jesús invita al Sumo Sacerdote a que se informe de esos testigos. Llama la atención que ese hablar públicamente Jesús lo refiera a la sinagoga y al templo. En la sinagoga habló sólo una vez (6,22-59), pero el tema desarrollado era capital. Se trata de una afirmación global; Jesús ha hablado también en otros lugares, pero las manifestaciones más largas y solemnes fueron ahí[42].

Es cuanto antes decíamos: el juicio judío, como tal, no tiene sentido, ya está realizado[43]. El verdadero juicio para nuestro autor se halla en el pretorio. De ahí que Juan se extienda aquí mucho más que los otros evangelistas. Por otra parte, que la respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote constituyera un verda-

---

40. "Con la mención a los discípulos, que no aparece en el relato sinóptico de la comparecencia ante el sanedrín, Jn actualiza su propia narración. En el v. 19, la pregunta del sumo sacerdote recuerda a la comunidad cristiana que la hostilidad contra ella la asocia estrechamente a la suerte de Jesús" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 43).
41. Tema de los capítulos 6,7 y 8.
42. Cf. S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 447).
43. "En cambio, el proceso ante Caifás falta en Juan. La mayor parte de los elementos de este proceso se fueron anticipando a lo largo de la vida pública de Jesús: las palabras sobre el templo (2,19-21; cf. Mc 14,58 par), la proclamación mesiánica (10,24-25; cf. Lc 22, 67-69), la condena a muerte por blasfemia (10,33; cf. Mc 14,64 par), sin hablar de la deliberación del Sanedrín (11,47-53). Juan ha presentado más ampliamente el ministerio de Jesús como un proceso in fieri entablado por las autoridades judías" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* IV, 47).

dero enfrentamiento con él, se deduce de la actitud de uno de sus guardias. Las palabras de Jesús aquí no contradicen cuanto había enseñado en otra ocasión (Mt 5,39), pues allí se refiere a la entrega y al servicio total, y aquí a una aclaración en orden a manifestar que no se trataba de menosprecio alguno al Sumo Sacerdote. Estamos ante un interrogatorio en el que el reo debe esclarecer la verdad.

Antes de esto se narra la primera negación de Pedro. Negación que se sitúa en contexto de discipulado. Pedro en este momento va acompañado de otro (o el otro) discípulo, por quien el evangelista parece que siente una secreta estima: es conocido del Sumo Sacerdote, habla a la portera, y así Pedro, que se hallaba junto a la puerta, puede cruzar el umbral. Este discípulo no está con los siervos y los guardias calentándose. ¿Por qué la portera no lo individúa como discípulo de Jesús? ¿Qué quiere decir que era conocido del Sumo Sacerdote? Lo más probable es que se identifique con el discípulo innominado, que viene ocultándose a lo largo de todo el evangelio, identificado, a su vez, con el famoso discípulo amado.

Si este discípulo es Juan, hijo del Zebedeo, pescador de Galilea, no se comprende bien cómo puede ser conocido del Sumo Sacerdote. Todavía no hemos logrado dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Algunos han querido identificarlo con Nicodemo o con Lázaro. Incluso se ha ido más lejos, hay quienes quieren ver en él a Judas. Estos tres personajes resuelven el problema del posible conocimiento por parte del Sumo Sacerdote, pero no dan respuesta a la idea de discipulado que representa.

Que nos encontremos ante un simbolismo no es nada improbable, aunque por el momento indescifrable[44]. Ya explicamos el nexo de significados que se establece entre Pedro, el criado del Sumo Sacerdote y la portera. La relación de Pedro con las brasas, a las que se calienta en esa noche fría en el momento de la negación, se extiende también a las brasas de 21,9 junto a las cuales hace su suprema profesión de amor a

44. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1102-1103.

Jesús. También aquí estará Pedro con otro discípulo, aquel que amaba Jesús. ¿No será el mismo de la noche de las negaciones? Desde estos contactos literarios es más fácil admitir que la idea de noche: "Era de noche" (13,30), "hacía frío" (18,18; 18,25), "Era de madrugada" (18,28), están en función de significaciones secretas y simbólicas. Se refieren más a situaciones anímicas, que a momentos atmosféricos. En este orden de cosas, llama la atención que la noche del proceso Pedro se calentara con los guardias, mientras que del otro discípulo no se diga nada. ¿Pedro sentía frío porque estaba distante de Jesús? ¿El otro no necesita calentarse porque permanece unido a él?

También es curioso observar que mientras Jesús ha confesado tres veces ser "Yo soy" (18,5.6.8), Pedro diga dos veces "No soy" (18,17.25)[45]. En las dos primeras negaciones pronunciará ese fatídico "No", en la tercera tomará la palabra el cronista y ya sólo hablará de negación, pero en ese momento se hace una referencia al huerto: "¿No te vi yo en el huerto con él?". Esta mención del huerto significa dos cosas: Pedro es un verdadero discípulo, porque en el huerto sólo pueden entrar Jesús y sus discípulos[46], y la presencia de Pedro la mañana de pascua en el huerto, cuando entre allí con el otro discípulo que amaba Jesús. También aquí, en 18,15, se habla de otro (o del otro)[47], discípulo. Se dan numerosas paralelismos entre este capítulo y el 21. Por eso el concepto de huerto y de discipulado se han de explicar desde ambos parámetros.

El proceso de Jesús ante el procurador romano, desde el punto de vista teológico-literario, está muy cuidado por el autor del cuarto evangelio. Es el más extenso, con mucho, del resto de los evangelios. Todo va dirigido a la proclamación de Jesús Rey por parte del representante de Roma.

45. Cf. S. Légasse, *El Proceso... La pasión*, 444.
46. "Y podemos concluir que el huerto, en este contexto, está penetrado de un simbolismo positivo. Dentro del huerto se está 'con Jesús', fuera del huerto se está en contra suya. Esta lectura es preferible a la que convierte este huerto, unido al de la sepultura y al de la resurrección, en el antitipo del 'Paraíso' de los orígenes y de la caída" (S. Légasse, *El Proceso... La Pasión*, 428[36]).
47. Los códices leen de las dos formas.

Los autores distinguen siete escenas determinadas por las palabras entrar y salir. En la cuarta 19,1-3 no se habla de entrada, pero en 19,4[48] se dice que salió otra vez. Las escenas se extienden desde 18,28 hasta 19,16. He aquí esquemáticamente la ordenación propuesta[49]:

Presentación de los protagonistas 18,28:
Jesús y Pilato. Lugar: el pretorio; hora: de madrugada.
Primera escena, 18,29-32: Hacia la cruz.
Segunda escena, 18,33-38a: Realeza.
Tercera escena, 18,38b-40: Barrabás.
Cuarta escena, 19,1-3: Coronación de espinas.
Quinta escena, 19,4-8: ¡Ecce Homo!
Sexta escena, 19,9-12: Poder de Pilato.
Séptima escena, 19,13-15: Ahí tenéis a vuestro Rey.
Conclusión, 19,16a: Jesús condenado a la crucifixión

Un análisis rápido de cada una de las escenas nos ofrece el siguiente resultado:

La primera y la séptima suceden fuera. La segunda y la sexta, dentro. Se afirma aquí que el Reino de Dios no es de este mundo y el poder de Pilato tampoco es de este mundo. La tercera y la quinta suceden fuera. En la tercera se le proclama Rey, en la quinta se le proclama hombre. La cuarta constituye la parte central[50], se halla entre la declaración de su realeza y la

48. "La subdivisión en siete escenas ha sido matizada por algunos críticos; hay que poner aparte la escena IV (19,1-3), ya que no menciona expresamente el movimiento de Pilato; sirve al mismo tiempo para concluir la primera serie de escenas (I-III) y para introducir la del ¡E*cce Homo*! (19,4-8) con que comienza la segunda serie [V-VII]" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectur*a, IV, 61).

49. Seguimos a I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 153-156.

50. "Según el punto de vista más extendido en la actualidad el episodio se descompone en siete escenas repartidas de manera concéntrica, y la escena de la flagelación y de la coronación de espinas (19,1-3) forman el pivote del conjunto. La articulación se realiza en función del vaivén entre el interior y exterior del pretorio. Los autores sólo discrepan en el papel que hay que atribuir al primer versículo de este conjunto [18,28}" (S. LÉGASSE, *El Proceso... La Pasión*, 455).

del "¡Ecce Homo!". Pero el culmen se halla en la séptima, cuando Pilato sienta a Jesús en el tribunal para proclamarlo Rey.

Parece que cuando Pilato se halla dentro, a solas con Jesús, es más libre que cuando sale a dialogar con los judíos.

Análisis del proceso ante Pilato. Escenas 1-3 (18,28-40)

Presentación de los personajes (18,28)

> 28 De la casa de Caifás llevan a Jesús al pretorio. Era de madrugada. Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua.

Del palacio de Caifás llevan a Jesús al Pretorio. El Pretorio era el lugar de residencia en Jerusalén del representante de Roma; aquí se hallaba el tribunal. Los autores discuten su localización concreta. Posiblemente habría que situarlo en la torre Antonia. Los últimos descubrimientos arqueológicos harán más probable esta opinión que la de aquellos que lo sitúan en el palacio de Herodes[51]. ¿Quiénes llevan a Jesús? A lo largo de la narración, Juan identificará este grupo como los judíos, los sumos sacerdotes y los guardias. Con la palabra "judíos", se identifica a la autoridad de Israel. Con la expresión "Sumos Sacerdotes", posiblemente no quiera significar al actual y aquellos otros que han detentado el cargo, sino a las máximas autoridades del Sanedrín.

"Era de madrugada"[52]. Según Séneca era el momento de la apertura de los tribunales. Pero ya hemos visto que en Juan

51. "El pretorio es el lugar donde residía en Jerusalén el procurador romano. Estos tenían su residencia oficial en Cesarea del Mar, pero en sus idas a la Ciudad Santa habitaban unas veces en el palacio de Herodes y otras en la fortaleza Antonia. No se sabe con certeza dónde tuvo instalado Pilato el 'praetorium' en esta ocasión" (M. DE TUYA, *Evangelios*, Vb, 591).
52. "El relato de Juan contiene varias indicaciones cronológicas, algunas de ellas dotadas de una profunda significación religiosa. ¿Debemos suponer esta última cuando leemos que Jesús fue llevado ante Pilato al romper el

posiblemente esté en parangón con "era de noche" (13,30), "hacía frío" (18,18). "Era de madrugada" (18,28) pudiera significar que comenzaba a despuntar el día de Jesús, cuando va a ser proclamado Rey por la autoridad romana. El hecho tendría lugar el día sexto, a la hora sexta (19,14), el día de la preparación de la Pascua. Israel comenzaría esa Pascua, al atardecer de ese día, con un nuevo Rey[53].

Juan nos ofrece el detalle de que las autoridades judías no entraron en el pretorio para poder así comer la pascua, pues el contacto con los gentiles les contaminaba. Tremenda ironía. Temen la contaminación por el mero contacto físico y no sienten escrúpulo por matar a un hombre. Por otra parte, esa prohibición no se encontraba en las Sagradas Escrituras, sino en la Misná[54].

El representante de Roma que se va a enfrentar a Jesús es Poncio Pilato, descendiente de la estirpe romana de los Poncios. Gobernó Judea desde el 26 al 36. La imagen que tenemos de él, proveniente de los evangelios, difiere bastante de la que nos ha llegado por las fuentes profanas, que le hacen inflexible, obstinado, duro, de crueldad inaudita, que ordenaba ejecuciones sin proceso alguno. Ya al principio de su mandato soliviantó a los judíos al permitir que los soldados romanos entraran en Jerusalén con las imágenes del César impresas en los estandartes. En el 36 fue llamado por Vitelio a declarar ante Tiberio, pero antes de llegar a Roma murió Tiberio[55].

---

alba? Más arriba nos enteramos de que 'era de noche' cuando Judas abandonaba la sala de la última cena para poner en marcha su propósito. En consecuencia, cabe preguntarse si Juan, con la precisión que nos da en 18, 28b, no ha querido significar que para Jesús se abría el 'día de la victoria'" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 457).

53. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 65.

54. "Los judíos pensaban que las casas de los paganos eran cementerios de fetos abortivos, según textos que recoge Billerbeeck II, 838s. Pero un cementerio era contaminante ritualmente. Pilato tuvo que salir y soportar estas costumbres" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 240).

55. Algunos estudios modernos rebajan estos juicios de severidad contra Pilato a quien acusan más bien de inexperiencia. Cf. S. LÉGASSE, *El Proceso... La historia*, 101-102.

Primera escena: ¡Y muerte de cruz! (18,29-32)

> 29 Salió entonces Pilato fuera hacia ellos y dijo: "¿Qué acusación traéis contra este hombre?" 30 Ellos le respondieron: "Si éste no fuera un malhechor, no te lo habríamos entregado." 31 Pilato replicó: "Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra Ley." Los judíos replicaron: "Nosotros no podemos dar muerte a nadie." 32 Así se cumpliría lo que había dicho Jesús cuando indicó de qué muerte iba a morir.

Esta primera escena nos presenta en lontananza el final del proceso. Aquí ya se habla de muerte e implícitamente de cruz. Se nota ya una primera debilidad de Pilato que sale hacia ellos. Se ha visto obligado a respetar sus tradiciones. Él podía haberles objetado que si no se les permite celebrar la pascua por entrar en la residencia de un gentil, podrían esperar otro día para realizar el proceso de Jesús.

En Mt (27,11) y Mc (15,2), Pilato comienza preguntando sin más si él es el Rey de los judíos. Juan, en cambio, pone un primer contacto. Pilato comienza como si no supiera nada sobre Jesús, siendo así que, a tenor del evangelio de Juan, han intervenido tropas romanas en su arresto. El evangelista quiere darnos todo el íter del proceso de Jesús como si todo el contenido tuviera lugar en un momento.

Le acusan de malhechor[56]. No es fácil determinar el contenido de esta palabra. Se trata probablemente de incriminar a Cristo como perjudicial para el buen orden del pueblo judío y su relación con Roma. No olvidemos que los principales acusadores eran saduceos. Los Sumos Sacerdotes, y éstos se llevaban bien con Roma. Ellos van a presentar la causa de Jesús como algo que puede poner en peligro esas relaciones.

---

56. "La dureza de este semitismo hizo que algunos copistas trataran de mejorar la redacción, de lo que hay pruebas en las lecturas variantes. No se aclara a que mal o crimen podrían referirse las autoridades. A nivel histórico, se trataría de un crimen político, posiblemente el de ser un revolucionario... Pero el evangelista piensa que el verdadero motivo fue de

Pilato no detecta nada en esta primera acusación que le responsabilice a él como juez. Por eso les dice que le juzguen ellos según su ley. Su respuesta es clara por lo que se refiere a su intención. Pretenden que se le condene a muerte. La perplejidad se cierne sobre la clase de muerte. Ellos dicen que según su ley no pueden matar a nadie. Esta afirmación sería clara si el evangelista no añadiera que así se cumplió la palabra de Jesús acerca del tipo de muerte que tenía que sufrir: la crucifixión.

Se ha discutido mucho si los judíos tenían potestad por sí mismos, sin la intervención de Roma, para dar muerte a alguien. Por el mismo evangelio de Juan sabemos que existía la pena de lapidación. Tenemos el caso de la adúltera a quien pretenden lapidar, e intentos contra Jesús, que se libró de ella, huyendo (8,59; 10,31). Por su parte, los Hechos de los Apóstoles nos narran la lapidación de Esteban. Se ha objetado que estos actos no se realizaban a través de un juicio, sino que más bien eran expresiones de linchamiento. Independientemente de que tuvieran potestad de matar a alguien, es claro que si hubieran deseado lapidar a Jesús, lo podrían haber hecho impunemente.

Por eso pienso que la idea del evangelista es que los dirigentes judíos quieren para Jesús la pena máxima y la más ignominiosa. Los dirigentes judíos se desentienden de él, es decir, le consideran como espurio[57] y piden para él la pena que Roma reservaba para los crímenes mayores, y a la que no podía ser condenado un ciudadano romano. Esta actitud demuestra que los dirigentes judíos sentían por Jesús, según Juan, el desprecio más absoluto.

---

orden teológico [19,7; cf. 10,32]" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1131-1132).

57. "Según las costumbres ancestrales de los judíos, el cadáver de un condenado colgado de un madero significaba que la maldición divina había caído sobre él. No hay que perder de vista esta creencia si se quiere apreciar el genio del evangelista que en la perspectiva de su fe y teniendo presente la profecía del Siervo, interpretó la crucifixión de Jesús como una 'elevación' por encima de la tierra, mientras que la tradición cristiana subrayaba normalmente el aspecto de abajamiento [cf. Flp 2,8]" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 68).

Segunda escena: La realeza (18,33-38a)

33 Entonces Pilato entró de nuevo al pretorio y llamó a Jesús y
le dijo: "¿Eres tú el rey de los judíos?" 34 Respondió Jesús:
"¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de
mí?" 35 Pilato respondió: "¿Es que yo soy judío? Tu pueblo y los
sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?" 36
Respondió Jesús:
"Mi Reino no es de este mundo.
Si mi Reino fuese de este mundo,
mi gente habría combatido
para que no fuese entregado a los judíos;
pero mi Reino no es de aquí."
37 Entonces Pilato le dijo: "¿Luego tú eres rey?" Respondió Jesús:
"Sí, como dices, soy rey.
Yo para esto he nacido
y para esto he venido al mundo:
para dar testimonio de la verdad.
Todo el que es de la verdad, escucha mi voz."
38 Le dice Pilato: "¿Qué es la verdad?"

Pilato entra de nuevo. Quiere saber la verdad de labios del mismo Jesús. Pilato le pregunta si él es el Rey de los judíos, no de Israel. Por esta pregunta podemos saber la información que había llegado al pretor. Quizás acudiendo a Lc podemos descubrir la acusación formulada por los dirigentes contra Jesús: "Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es el Cristo Rey" (23,1-2). Jesús le responderá que es Rey, pero no al estilo que él se imaginaba: un personaje que quisiera apoderase de Israel y liberarlo de los romanos. No es Rey de este mundo. La primera acepción de la palabra mundo se refiere a que Jesús no es un Rey político. Este nivel de comprensión era fácilmente accesible a Pilato. Pero "mundo" en el evangelio de Juan es aquello que es lo más opuesto a Jesús. La realeza de Jesús no significa dominio despótico, sino servicio. Su comprensión de la realeza es lo más opuesto a lo que el mundo entiende por tal.

Enseguida veremos que la realeza viene conexionada con la verdad. Esta palabra tiene que explicarse desde lo más hondo del hombre[58]. Allí siempre resuena. Pero antes, nos detendremos brevemente en el hecho de que, precisamente, los dirigentes de su pueblo le hayan entregado a Pilato. Parece que el evangelista se quiere fijar en esas tremendas palabras, que para él constituirían una verdadera tortura. El versículo 35 está cargado de densidad teológica: "Tu pueblo y los Sumos Sacerdotes te han entregado a mí". En las palabras del pretor resuenan los lamentos del evangelista.

Tornando al tema de la realeza, hay que tener en cuenta que Jesús se declara Rey, no el Rey; ni tampoco añade de Israel o de los judíos. La realeza es su condición. Su realeza no está determinada por ningún posesivo. Después de haber afirmado categóricamente que es Rey, conexiona esta realidad con la verdad. Es Rey en cuanto es el enviado del Padre al mundo para dar testimonio de la verdad[59]. Otros pueden participar de su realeza. Cuando en la oración de la última cena Jesús pide al Padre que santifique a los suyos en la verdad, está suplicando que les una con él en su realeza.

La realeza de Jesús se vincula también al Espíritu Santo, pues el Paráclito es el Espíritu de la verdad (14,17; 15,26; 16,3). Y Jesús, confiesa el mismo evangelista, ha recibido la plenitud del Espíritu (1,32). Estamos, pues a un paso de identificar Jesús, realeza y verdad. Jesús Rey-Verdad, que ha aprendido de Dios, crea un dinamismo contrario al padre de la mentira 8,40, jefe de este mundo. Por eso dirá Jesús "mi reino no es de este mundo". Acepta el calificativo de Rey que le da Pilato, pero no la idea que éste tiene de su realeza. Jesús dirá que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Así se conecta todo este tema con el de la luz (3,19; 12,46).

---

58. "Es el kerygma joánico, tal como está formulado de la manera más densa y clara en 3,31-36. También allí se habla del testimonio y resuena el concepto de verdad en la sentencia: 'el que acepta su testimonio certifica que Dios es veraz'... [3,33]" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio,* III, 308).
59. Cf. para todo este tema J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio,* 774-778.

El sentido de Jesús es ser el quicio del tiempo y de la historia. Jesús es Rey porque en él se encuentra la verdad; palabra que tiene que ser entendida aquí por el ámbito contextual, y por el ambiente oriental en el que se enmarca, como el sentido más profundo de la vida. En este enmarque Jesús afirmará que el que es de la verdad escucha su voz. No podemos pasar por alto que las palabras "escuchar su voz" nos remiten a la alegoría del Buen Pastor. Este escuchar alude a una sintonía íntima y profunda entre él y los suyos. Por tanto, todo el que es de la verdad es de los suyos.

Dos textos sumamente próximos a éste pueden aclararnos el sentido de la realeza de Jesús: 3,19-20[60] y 10, 3-5.16. El primero se halla dentro del pasaje de Nicodemo, un dirigente judío que quiere ir a Jesús. Después de haberle hablado del nuevo nacimiento, se pasa a un nivel más alto y Jesús en una especie de monólogo-reflexión expone el sentido de persona y las reacciones que ha producido en sus oyentes. Se ve obligado a manifestar que los hombres han amado más las tinieblas que la luz. "El que obra la verdad va a la luz". Como era de suponer se han dado todo tipo de interpretaciones a esta afirmación. ¿De qué verdad se trata? Algunos suponen que se trata de la verdad cristiana: el que practica las vivencias cristianas viene a la luz. Pero si practica lo cristiano es que ya ha alcanzado esa meta. Por eso otros han preferido mejor hablar de la verdad del A.T. El que ha sido fiel a esa verdad viene a la luz que es Cristo. No olvidemos que está dialogando con un judío. El evangelista está convencido de que la fidelidad a las Escrituras, abre a Cristo. Otros piensan que se trata más bien de una comprobación: aquel que practica la existencia cristiana está en la luz y progresa en ella, va a la luz.

Yo creo que en el diálogo con Nicodemo tiene necesariamente que tratarse de la verdad bíblica del A.T., pero en el momento en el que el evangelista redacta su obra, el concepto de verdad se ha ampliado. Él está al corriente de diversos movimientos griegos relacionados con el judaísmo; de hecho unos

60. Remitimos al comentario a ese pasaje.

griegos han querido encontrarse con Jesús. Por otra parte, en nuestro caso, Jesús está hablando de la verdad a un romano. Si Juan se atreve a poner este vocablo en labios de Jesús ante un hombre no judío, es que la idea de verdad ha desbordado ese ámbito. La verdad en este caso es el imperativo de conciencia concreta. Aquel que lo sigue, está abierto a Jesús.

El otro texto hace referencia al Buen Pastor. Aquí estamos en un contexto puramente cristiano, pero debemos tener en cuenta que también Jesús connota un aspecto previo, al decir que sus ovejas oyen su voz y le siguen. El hecho por el que estas ovejas se constituyen en posesión suya es porque el Padre se las ha dado. Ya antes de escuchar y conocer a Jesús, hay en ellas una predisposición hacia él y, al oírlo, lo acogen. Son de la verdad. Este ser de la verdad remite en última instancia al Espíritu Santo. Ahora bien, la realidad, por la que se muestra que son del Espíritu Santo, es porque en todo momento siguen aquello que su conciencia, en el estado en que se halla, les impulsa a hacer. Por eso Jesús afirmará que tiene otras ovejas que no son de este aprisco y es preciso que las traiga.

Tendríamos, pues, tres niveles de verdad: la congénita en cada hombre, la veterotestamentaria y la cristiana. Basta practicar cualquiera de ellas para escuchar, o mejor, obedecer la voz de Cristo.

Queda ya para siempre unida la pregunta por la verdad con Jesús. Nunca más oportuna la expresión: "La verdad os hará libres" (8,32), texto en el que se conexiona la verdad con las obras de Abraham. El Reino de Jesús es el reino de la verdad, donde, ante todo, los hombres son fieles a sí mismos y, por consiguiente, libres[61].

61. "Por consiguiente, la verdad requiere del cristiano no solamente la ortodoxia, la fidelidad a la enseñanza recibida, sino también la ortopraxis, un actuar en el amor para la edificación del Reino de Dios... Como ha dicho muy bien Romano Guardini en su último libro: 'ningún humanismo antiguo, ninguna profunda intuición oriental, ninguna moderna teoría del 'superhombre' ha tomado nunca tan en serio al mundo y al hombre como la fe cristiana" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 20.

Tercera escena: ¡Y prefirieron a Barrabás! (18,38b-40)

Y, dicho esto, volvió a salir hacia los judíos y les dijo: “Yo no encuentro ningún delito en él. 39 Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al rey de los judíos?” 40 Ellos volvieron a gritar diciendo: “¡A ése, no; a Barrabás!” Barrabás era un salteador.

Pilato salió sin haber escuchado a Jesús. Su pregunta por eso quedó sin responder. Sin duda alguna, la verdad era la misma persona de Jesús hacia la que se dirigen las demás verdades. Juan ya nos había dicho que Cristo es el camino, la verdad y la vida. Pilato sale del ámbito de Jesús, no va a ser libre, porque en este momento tenía que escuchar y practicar esa verdad.

De todo este encuentro, una cosa le queda clara a Pilato: Jesús es inocente, nada tiene que ver con él todo cuanto le ha llegado por parte de sus acusadores. Intenta salvar a Jesús. La verdad quiere actuar en él, pero el miedo se impondrá sobre el instinto primario de su conciencia, que le recordaba que si era juez, no era para actuar arbitrariamente. Busca una estratagema. Pero ya su conciencia comienza a vacilar cuando intenta liberar a Jesús por la vía del privilegio, no por la de la justicia[62]. El mero hecho de comparar a un inocente con un culpable confeso ya es una violación de la conciencia; ya no "hace la verdad", así no podrá venir a la luz, es decir, a Cristo.

A nadie se le oculta que la narración de este proceso supone varios estadios de comprensión: la situación histórica y la carga teológica que le ha querido infundir el evangelista, que ha logrado presentar la cuestión de Jesús en el mismo corazón

62. “Esta escena es altamente simbólica; el hombre obligado a escoger entre el Mesías y un bandido, entre la Verdad y la no verdad, prefiere al bandido. Ahora puede comprender el lector que la respuesta a la pregunta de Pilato: ‘¿Qué es la verdad?’, se encuentra aquí, cuando la humanidad tiene que hacer una opción: Cristo o Barrabás” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 447-448).

de Israel y del mundo. En este rechazo de los imperativos de la conciencia, que van a sufrir los representantes de la religión y del Estado, Juan nos muestra cómo un hombre en la medida que no acepta la verdad se va sumergiendo más y más en contradicción consigo mismo y en las tinieblas. Al final, Pilato condenará a Jesús por puro miedo, después de haber confesado que es inocente, lo cual supone la contradicción suprema de un juez[63]; y los dirigentes judíos proclamarán contra toda la Escritura que no tienen más Rey que a César.

Se llama a Barrabás "bandido". La palabra griega utilizada es la misma que en 10,8, *lēstḗs*, en el pasaje del Buen Pastor; sería una condena clara de los zelotas.

El poder civil y el religioso si no practican la verdad terminan siendo verdaderos monstruos, siempre en contradicción consigo mismos, y divinizados. Sin la verdad, que conduce a Jesús, la religión y el Estado son una farsa monstruosa y una máquina de poder infernal. En los sinópticos afirmará Jesús que los poderosos de este mundo oprimen a sus súbditos (Mc 10,42 y par). Y añadirá, refiriéndose a los discípulos, que ellos no tienen que ser así. Esta diversa actitud proviene de hacer o no hacer la verdad de Jesús.

Posiblemente, Juan tiene aquí presente aquella otra afirmación de Jesús: "Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae" (6,44). Se trata de un misterio interno, que se desarrolla en el corazón de la persona, en el que se mezclan la gratuidad de la gracia y la respuesta del hombre. Ambas cosas son necesarias para venir a Jesús. Delimitar la gradualidad de cada una ha resultado imposible a lo largo de la historia.

63. X. Léon-Dufour piensa de otro modo: "Por consiguiente, no es la preocupación por la justicia lo que mueve a Pilato a declarar inocente a Jesús, sino el instinto político, no para obtener la benevolencia de los sumos sacerdotes, sino para provocar el choque con ellos. Y ellos caen en la trampa: gritan 'muy fuerte' que libere al otro, al bandido. Juan es mucho más sobrio que los sinópticos en el contraste Jesús/Barrabás; pero su concisión no carece ni mucho menos de fuerza dramática" (*Lectura*, IV, 78).

CAPÍTULO 19

EL TRONO DEL REY Y EL LECHO DEL ESPOSO

Cuarta escena: Coronación del Rey (19,1-3)

> [1] Pilato entonces tomó a Jesús y mandó azotarle. [2] Los soldados trenzaron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y le vistieron un manto de púrpura; [3] y, acercándose a él, le decían: "Salve, rey de los judíos." Y le daban bofetadas.

Es la única escena en la que no se fija su comienzo por las preposiciones que determinan estar "fuera" o "dentro". Aquí no se habla de entrada, como correspondería, pero en 19,4 se dice que salió otra vez[1]. Juan ha reservado los ultrajes para este momento; los ha situado en medio del proceso de Pilato, en contra de Mt (27,27-31) y Mc (15,16-20), que los sitúan al final. Se trata de una parodia hecha por los soldados romanos, haciendo de Jesús un Rey de burla: corona de espinas, manto de púrpura y saludo real burlesco[2]. Juan está viendo en lo más abyec-

1. "Hay que poner aparte la escena IV (19,1-3), ya que no menciona expresamente el movimiento de Pilato; sirve al mismo tiempo para concluir la primera serie de escenas (I-III) y para introducir la del ¡*Ecce Homo*! (19,4-8), con que comienza la segunda serie [V-VII]" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 61).
2. "La coronación de espinas en el centro de la sección (19,1-3), está descrita por Juan de una manera significativa; ningún indicio en él de los salivazos, de los golpes en la cabeza, de las genuflexiones de los soldados que ultrajaron a Jesús; menciona únicamente lo que tiene sentido para su realeza: la corona de espinas, el manto de púrpura, las palabras '¡Salve, Rey de los judíos!'; habla también de la bofetada, que hay que interpretar aquí como un gesto violento de rechazo de parte de los hombres" (I. De La Potterie, *La verdad*, 155).

to de la cruz, la gloria[3]. En un personaje totalmente indefenso y objeto de mofas percibe, a la luz del Espíritu, a Jesús Rey, que es coronado, previamente a su proclamación solemne por parte del representante del emperador. Jesús había dicho anteriormente que su realeza no era la de este mundo. En realidad, la realeza de este mundo si no se apoya en la verdadera, que es la de Jesús, es una auténtica farsa.

Juan sigue describiendo el juicio de Jesús como un proceso de penetración de las conciencias de los dirigentes judíos y del mismo imperio. Quiere poner de manifiesto que el rechazo de Jesús por parte de los dirigentes es tal que no se contentan ya con ningún castigo por execrable que sea, necesitan eliminarlo. Con esta actitud nos recuerda implícitamente cuanto anteriormente había afirmado Jesús de ellos: que son hijos de su padre el diablo, que es mentiroso y asesino desde el principio (8,44).

En estas circunstancias es imposible no recordar el lavatorio de los pies, cuando Jesús se quitó el manto. Como decíamos, no pocos autores ven en ese hecho la encarnación, cuando el Logos tomó forma de hombre, se hizo carne, hombre verdadero. Se ha dicho que Juan no comprende la encarnación como una "kénosis", sino como una exaltación. Ello es verdad, pero no omite la crudeza de este hecho, aunque nos la presente llena de luz. En este momento Juan y Pablo se hallan muy próximos: "Se despojó de sí mismo" (Flp 2,7), "se quita sus vestidos y tomando una toalla, se la ciñó" (Jn 13, 4) La esclavitud de Jesús no ha podido ocultar su realeza, aunque los atributos que la adornan sean de burla[4].

---

3. “Naturalmente, esta escena debe ser leída en dos niveles; en un nivel histórico, Juan sitúa las burlas de los soldados que coronan a Jesús como a un emperador romano; en un nivel espiritual, por el contrario, Juan lee en toda esta escena la proclamación por parte de los paganos de la realeza de Jesucristo” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 449).

4. “En la escena de los escarnios, Juan coincide sobre todo con Marcos (Mc 15,16-19; cf. Mt 27, 27-30); no menciona la caña con que golpearon a Jesús. El manto de púrpura hay que entenderlo como un ornato regio, aunque desde luego: *Jesús es investido e intronizado como rey para recibir la primera pleitesía*” (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo tercero, 89).

Quinta escena: ¡Ecce Homo! (19,4-8)

> [4] Volvió a salir Pilato y les dijo: "Mirad, os lo traigo fuera para que sepáis que no encuentro ningún delito en él." [5] Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: "Aquí tenéis al hombre." [6] Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron: "¡Crucifícalo, crucifícalo!" Les dice Pilato: "Tomadlo vosotros y crucificadle, porque yo no encuentro en él ningún delito." [7] Los judíos le replicaron: "Nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios."
> [8] Cuando oyó Pilato estas palabras, se atemorizó aún más

El versículo 4, en el texto original, repite tres veces "fuera". Este "fuera" indica que se le expulsa del ámbito del poder judío. Un personaje así, flagelado tan bárbaramente, no les puede causar ningún temor. Por tanto, no es el peligro político el que ellos temen, pues desde este punto de vista Jesús ya no les puede hacer daño. Y Jesús salió fuera portando los atributos reales de burla. Pilato con este gesto quiere aplacarlos[5], pero el Padre, que gobierna la historia, está haciendo ver a los hombres que el Hijo, expresión de su amor por la humanidad, está llevando adelante su proyecto.

Pilato presenta a Jesús con la célebre expresión: "¡Aquí tenéis al Hombre!". Incontables son la opiniones acerca del sentido de estas palabras. El texto, evidentemente, ya está leído con mentalidad y fe cristianas, pero conviene que, acercándonos a la situación histórica, tratemos de ver el posible significado que tendría en la mente de Pilato. Aun en el caso de que estas palabras nunca se hubieran pronunciado, Juan, indudablemente, ha tratado de reflejar cuanto pudo pasar por la mente del romano. Por eso, para desentrañar su significado, debemos situarnos desde la mente de Pilato y desde la teología del evangelista.

---

5. "Es una comparecencia dramática y efectista, para que los acusadores sepan por sí mismos que su acusación de que Jesús se ha hecho pasar por 'rey de los judíos' a él, el juez romano, le parece fútil" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 314).

En la mente de Pilato pudiera significar que les presenta castigado y casi al borde de la muerte a aquel que tanto temían[6]. Aquí tenéis al hombre, equivaldría a pedir que el proceso concluyera con ese castigo. El castigo era totalmente injusto porque Pilato sigue confesando que es inocente. No es improbable que todo el conato de Pilato vaya dirigido no tanto a salvar a Jesús cuanto a impedir el indulto de Barrabás, como han pensado algunos autores. En el estado actual del texto, esto no parece posible, otra cosa pudiera ser en la realidad histórica.

Por el contexto del relato, las palabras del procurador quizás signifiquen que él por primera vez se ha encontrado con un auténtico hombre. El evangelista le habría prestado quizás un grado superior de reflexión que encontraría apoyatura en el impacto que la bondad y transparencia de Jesús habían producido en el romano, no habituado a encontrar hombres de esa calidad en su tribunal.

En todo caso, no parece que esas palabras tengan contenido alguno de ironía. Si así fuera, podría haber dicho: "Ahí tenéis al Rey".

Desde la perspectiva de Juan posiblemente haya que pensar en el Hijo del Hombre transcendente[7]. Enseguida se hablará de Hijo de Dios. Quizás Juan haya querido decir: "He aquí el proyecto de Hombre".

Ante este espectáculo, las autoridades piden la crucifixión de Jesús[8]. Pilato, una vez más, confiesa su inocencia y les

---

6. Pueden verse las diversas interpretaciones en Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1164-1165.
7. “En cuanto a la declaración de Pilato ‘He aquí el hombre’, Juan parece haber visto allí una alusión al título ‘Hijo del hombre’, proveniente de Daniel (7,13); este hombre Jesús, en su debilidad y su impotencia, es quien posee el poder de soberano Juez, ‘porque es el Hijo del hombre’ [Jn 5,27]” (I. De La Potterie, *La verdad*, 155).
8. “Y así como al rey recién coronado, al comparecer ante su pueblo le llegaba la *aclamación* como un afectuoso saludo, así también aquí (v. 6) el rey es saludado por su pueblo, pero ¡cómo! ‘Crucifícale, crucifícale’” (J. Blank, *El Evangelio,* III, 92).

dice que si ellos le quieren crucificar, pueden hacerlo por su cuenta. Se trata, evidentemente, de una forma irónica con la que el procurador quiere declararse libre de responsabilidad. Por tres veces Pilato ha confesado que Jesús es inocente (18,38; 19,4.6).

El versículo 7 se refiere a una norma judía, según la cual, quien se haga Hijo de Dios debe morir. Parece que alude a Lv 24,16, que habla de que es reo de muerte quien blasfeme el nombre de Yahvé. La blasfemia de Jesús estaría en que se declaró Hijo de Dios y uno con el Padre (Jn 10,36). Esta identificación equivaldría a blasfemar el nombre de Yahvé. A partir de los evangelios es claro que el motivo básico del rechazo del rabinismo a Jesús fue debido a sus peculiares relaciones con Dios (Cf. Mc 14,61; Mt 26,63; Lc 22,70; Jn 5,18; 10,33).

El versículo 8 afirma que Pilato "se atemorizó aún más". Hasta ahora no se había dicho que tuviera miedo. Este versículo y 18,40: "Volvieron a gritar", hace pensar a algunos que estaríamos ante un relato abreviado[9].

Según Bultmann[10], las vacilaciones de Pilato significan que tenía miedo. Mt parece aludir a este temor (27,19). Mi opinión es que Jesús infundía misterio. Otros piensan que Pilato perdía la esperanza de no permitir la libertad de Barrabás. No han faltado quienes han interpretado el temor de Pilato en el sentido de que éste se daba cuenta de estar violando el derecho del pueblo judío a ser amparado por la legislación romana[11].

9. Vf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1166,
10. *Das Evangelium,* 511[5].
11. "No es, por así decirlo, un temor externo a los judíos (del que nada se había observado hasta ahora en el juez romano); más bien es el pavor numinoso ante lo divino, que sobrecoge a este representante del poder terreno. Si antes no se había dicho nada de ese temor, el comparativo sugiere que el evangelista supone una reacción similar de Pilato ya en el primer diálogo, y que sólo lo descubre la pregunta: '¿Y qué es la verdad?' [18,38[a]]" (R. Schnackenburg; *El Evangelio*, III, 331).

Sexta escena: Orígenes del poder de Pilato (9,9-12)

9 Volvió a entrar en el pretorio y dijo a Jesús: "¿De dónde eres
tú?" Pero Jesús no le dio respuesta. 10 Dícele Pilato: "¿A mí no
me hablas? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder
para crucificarte?" 11 Respondió Jesús: "No tendrías contra mí
ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba; por eso, el
que me ha entregado a ti tiene mayor pecado."
12 Desde entonces Pilato trataba de librarle. Pero los judíos gritaron: "Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César."

Pilato entró de nuevo. ¿Llevó consigo a Jesús? Eso parece. Huye del poder de los judíos. Pilato ahora se dirige a Jesús directamente para que le diga quién es en realidad. Todo ello indica que el procurador había quedado un tanto fascinado por ese personaje, que no parecía un preso o revolucionario cualquiera. Ya le había interrogado sobre la verdad y ahora le pregunta directamente por su persona. Pilato sospecha que este hombre encerraba un misterio. Pero Jesús no le da respuesta[12]. Los sinópticos nos hablan del silencio de Jesús ante el Sanedrín (Mc 14,61; Mt 26,63) y ante Herodes (Lc 23,9). El silencio de Jesús pudiera estar en relación con el Siervo de Yahvé (cf. 1Pe 2,22-23).

Desde un punto de vista histórico el silencio parece lógico. Jesús no podía allí explicar el misterio de su persona sin generar un nuevo misterio. Es entonces cuando Pilato lo amenaza con su autoridad. El relato deja entender que se ha creado una cierta simpatía o cercanía humana entre ambos.

Jesús habla de la autoridad de Dios. Se deja notar aquí la teología de Juan que introduce a Jesús en la explicación de la

12. "El silencio de Jesús en este lugar recuerda el que mantiene en el proceso de los sinópticos, un motivo relacionado con la profecía de Is 53,7 (cf. Mt 26,63; 27,12.14 par; Lc 23,9). Pero aquí la situación es distinta, ya que Jesús recobra enseguida la palabra. Este silencio hace progresar el diálogo y tiene la función de subrayar que Pilato no se abrió a la revelación" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 86[103]).

historia. No nos resistimos a transcribir el comentario de R. Bultmann y de H. Schlier. Dice Bultmann: "Cuando el poder político actúa contra la verdad es menos culpable que las fuerzas intelectuales y espirituales del mundo". Por su parte, Schlier afirma: "El Estado puede utilizar mal sus poderes, pero lo hace en todo caso sin el odio personal a la verdad que caracteriza al mundo. Al condenar a muerte a Jesús, el Estado (Pilato) sirve al mundo (los judíos); de los dos, el más culpable es el mundo"[13]. El que entregó a Jesús fue Judas, pero Juan está pensando en el poder judío, detrás del cual se oculta, como agente principal y singular, Satanás.

La expresión *ek toûtou* del versículo 12[14] puede tener sentido temporal, "desde entonces", o causal, "por eso". Parece más bien esto último. Este temor, por tanto, no se puede deber a un escrúpulo jurídico; se originó porque observó algo muy profundo en Jesús. Por eso quiere hacer un último esfuerzo para liberarlo, pero fue superior el miedo a perder los privilegios del César y la propia vida. El encuentro con Jesús siempre conduce a las "ultimidades", nunca es rutinario.

Se ha discutido si las palabras "amigo del César" eran un título especial, que se concedía a algunos, con lo que quedaban estrechamente vinculados a la persona del Emperador, de modo que cualquier infidelidad en este sentido llevaba consigo severísimos castigos, o una expresión general por la que se significa la vinculación normal al mismo.

¿Quién comprendió mejor el peligro que entrañaba la realeza de Jesús?, ¿Pilato o las autoridades judías? Al final, la realeza espiritual de Jesús sería más destructiva para el imperio que las supuestas pretensiones de un nacionalista que poco podría contra las legiones romanas.

---

13. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1168.
14. "La frase de 19,12ª plantea tales dificultades que produce la impresión de encontrarnos en un callejón sin salida. La expresión *ek toûtou* puede ser interpretada o bien en sentido cronológico ('a partir de este momento') o bien en sentido causal ('por esta razón', 'por eso'), según dos funciones posibles de la preposición *ek*" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 478).

Séptima escena (19,13-16a)

> 13 Al oír Pilato estas palabras, hizo salir a Jesús y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Enlosado, en hebreo Gabbatá.
> 14 Era el día de la Preparación de la Pascua, hacia la hora sexta. Dice Pilato a los judíos: "Aquí tenéis a vuestro rey." 15 Ellos gritaron: "¡Fuera, fuera! ¡Crucifícale!" Les dice Pilato: "¿A vuestro rey voy a crucificar?" Replicaron los sumos sacerdotes: "No tenemos más rey que el César." 16 Entonces se lo entregó para que fuera crucificado.

Pilato no ha sido consecuente con su verdad, y se va a decidir a condenar a un inocente a aquellas penas que le piden sus acusadores. Salió él e hizo salir a Jesús. Ambos quedaron ya bajo el dominio de los judíos. La justicia que va a ejecutar Pilato va a ser una verdadera burla, pero el Padre, que está dirigiendo la historia, va a hacer que la autoridad del emperador, que viene de Dios, proclame la soberanía de Jesús. Para ello, sin embargo, previamente, los representantes de Israel tienen que rechazar su privilegio de que sólo Dios es su Rey. En estas condiciones, si ellos rechazan a Jesús, éste no puede ser proclamado rey. Pero he aquí que, cuando Pilato en el tribunal les señale a Jesús como su rey, ellos confiesan y proclaman que no tienen más rey que al César. Al rechazar a Jesús, han consumado la suprema apostasía[15]. Aceptan el poder pagano. El César es la autoridad humana suprema en todo el universo, y va a ser su lugarteniente quien proclame que Jesús es el Rey de los judíos.

Se ha discutido si la expresión "se sentó" se refiere a Pilato en acto de hacer justicia o, si pudiera también traducirse de forma transitiva: "hizo sentar a Jesús"[16]. Desde el punto de vista

15. "Al rechazar a Jesús como Mesías y 'rey de Israel' (cf. 12,13) y al proclamar que sólo reconocen al César romano, los sumos sacerdotes reniegan de su esperanza mesiánica" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 328).
16. "Antes de proseguir, conviene señalar al lector la controversia que divide a los exegetas sobre el sentido que hay que dar al verbo *kathízein* (19,13); este verbo puede ser intransitivo (='sentarse') o transitivo ('hacer

filológico esta última traducción es posible. Independientemente de la postura que se adopte sobre ese suceso, es claro que todo el proceso de Pilato en la narración joánica está orientado a la proclamación de la realeza de Jesús, y que este momento final es un culmen literario teológico innegable. Juan quiere decir que el representante del imperio proclama Rey de los judíos, y por extensión, Rey de todo el mundo, a Jesús.

Juan señala también el lugar del juicio: en el llamado "enlosado" en hebreo "gabbata"[17]. No sabemos si ha querido simplemente determinar un espacio concreto[18] o trazar un simbolismo sobre el suceso. Empedrado, *lithóstrōton,* pudiera significar simplemente un pavimento. En el Cantar podemos leer: "Maderas del Líbano... con asiento de púrpura empedrado por dentro (*lithóstrōton*)" (3,9-11). En el segundo libro de las Crónicas se lee: "Los israelitas se postraron sobre el pavimento (*lithóstrōton*)" (7,2-3)[19].

Otros hablan de que el tribunal se ponía sobre un enlosado, cubierto con un lienzo, en el que estaban pintadas imágenes de los dioses romanos. De hacer alusión a algún aspecto simbólico habría que acudir a los textos bíblicos citados. El lugar estaría en relación con la soberanía de Jesús. Al procla-

---

sentar'). Si se opta por el sentido transitivo, Pilato habría instalado a Jesús en un estrado, concediéndole el lugar del juez. A los ojos de la fe, Jesús aparecería entonces no sólo como rey, que lleva sus insignias, sino como el verdadero juez de los hombres; y su condena sería también la condena de los perseguidores que se habían cerrado a su mensaje. Esta lectura, gramaticalmente posible, podría apoyarse en un episodio que refieren el E*vangelio de Pedro* y San Justino, cuya perspectiva, sin embargo, no corresponde a la del texto de Jn" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 92).

17. "El lugar se encuentra indicado solamente en Juan y con el nombre griego y el arameo. El nombre *gabbata* (propiamente en arameo se pronuncia *gabbetá*, 'espalda', 'elevación') no es la traducción precisa del griego λιθόστρωτον que significa empedrado y también pavimento en mosaico" (A. WIKENHAUSER, *El Evangelio*, 492).
18. "La fortaleza Antonia y el palacio de Herodes (...) estaban situados en una altura. En cuanto al 'empedrado' se han descubierto algunos vestigios delante de la fortaleza Antonia, pero parece que son posteriores al año 135" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 91[118]).
19. Cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 799.

marle Rey, se recordaría cómo los israelitas ante el nombre de Yahvé se postraron sobre el pavimento.

El evangelista dice que en hebreo ese lugar se llama *Gabbata*, cuya traducción más probable es "Altura". Y esta palabra ya conecta claramente con la teología joánica, que presenta a Jesús como fuente de atracción para los hombres cuando sea levantado en alto (3,14; 18,28; 12,32). Esta altura remitiría a la de la cruz, donde el procurador romano mandaría fijar la causa de su condena en tres lenguas, que no sería otra que la realeza. La proclamación de Jesús Rey encontrará su punto culminante en la cruz.

Juan también fija el momento: el día de la preparación, a la hora sexta, es decir, la víspera de la Pascua, hacia el mediodía. En Juan, ya lo hemos visto, la hora sexta está cargada de simbolismo; se refiere a un momento singular, pero no cerrado. También a esa hora se sacrificaban los corderos para la Pascua. Todo queda orientado al momento de la cruz, hacia donde, según la teología joanea, se dirigía la historia entera de Israel. Esa exaltación prefiguraba o, mejor, anticipaba ya su resurrección.

"Sobre el pavimento", y "desde la altura", a la "hora sexta", palabras todas llenas de simbolismo, Pilato va hacer la declaración más importante de su vida. Un pagano, gran ironía de Juan, va a realizar la proclamación que hubieran deseado hacer los profetas. Ante el pueblo reunido, el pueblo de las promesas, representado en sus autoridades, Pilato proclamará la verdad más grande de toda la Biblia: Jesús es el Rey de los judíos: "He aquí a vuestro Rey". El Rey que presentaba el romano, era un hombre flagelado, externamente hundido, pero lleno de misterio y seguro, la Verdad.

¿Qué quiso decir Pilato con esas palabras? ¿Este Rey nada tiene que ver con la política del imperio? ¿Es un Rey de cosas religiosas? ¿Éste es a quien vosotros llamáis Rey? ¿Es un absurdo crucificar a este hombre, es una piltrafa, más bien exige compasión? El evangelista leyó las palabras de Pilato desde la

profundidad, porque al igual que Caifás no habló por si mismo; su autoridad le había venido de lo alto[20].

Juan, presentando a Jesús maltratado, quizás quiso llevar la ironía hasta el extremo, haciendo que un pagano, no creyente en las Escrituras hebreas, juntara en la realeza de Jesús el título de Rey con el de Siervo.

Como hemos dicho, todo este relato está orientado a proclamar la realeza de Jesús en su condena, humillación y entrega a la cruz. El término rey se repite doce veces. En el primer encuentro con Pilato ya se habla de realeza (18,37). El pasaje concluye con la crucifixión. La cruz haría la función de trono.

En la escena de los ultrajes, Juan señala aquellos elementos que pudieran resaltar más la realeza de Cristo. Al quitar las burlas, de las que habla Mateo (27,27-31), quizás quiera señalar que recibe los primeros honores de Rey. En la escena del "Ecce Homo", Jesús está revestido de las insignias reales[21].

Todo concluye con la proclamación de Jesús como Rey. El título de su realeza, escrito por el representante de Roma en tres lenguas (sentido universal de su realeza), indica que la proclamación de Rey de los judíos va más allá de este pueblo, alcanza el mundo entero. Las autoridades judías, rechazando el título (19,20), se quedan fuera del proyecto de Dios.

Al declarar los Sumos Sacerdotes que no tienen más Rey que al César[22], Pilato se lo entrega para que fuera crucifica-

20. "En definitiva, la importancia excepcional de la escena del Lithóstrotos se explica, pues, por el hecho de que en ella se desarrolla, en modo figurativo y en el plano simbólico, lo que constituye el verdadero sentido de la cruz y de la Pascua de la salvación: la exaltación del Rey-Mesías y la condena del mundo pecador" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 186).

21. "Juan omite varios detalles contenidos en la narración sinóptica, para conservar precisamente aquellos que deben subrayar la dignidad real de Jesús: la corona de espinas, el manto de púrpura y las palabras de los soldados: '¡Salve, Rey de los judíos!', sin agregarle, como Mateo, que fueron pronunciadas por burla" (I. DE LA POTTERIE, *La verdad*, 179).

22. "La frase: 'No tenemos más rey que al César', suena estremecedora en boca de los judíos. ¿Cómo pueden hablar así quienes se jactan de tener a Dios por su único y verdadero Rey?... Al rechazar a Jesús como Mesías

do. Es decir, accede a imponerle la pena de la crucifixión, que van a llevar a cabo los soldados romanos. La entrega se realiza a las autoridades supremas religiosas. La jurisprudencia romana recarga la responsabilidad sobre la autoridad religiosa de Israel.

Crucificado según las Escrituras (19,16b-22)

> Tomaron, pues, a Jesús, [17] y él cargando con su cruz, salió hacia el lugar llamado Calvario, que en hebreo se llama Gólgota, [18] y allí le crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio. [19] Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Lo escrito era: "Jesús el Nazareno, el rey de los judíos." [20] Esta inscripción la leyeron muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; y estaba escrita en hebreo, latín y griego. [21] Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: "No escribas: 'El rey de los judíos', sino: 'Éste ha dicho: Yo soy rey de los judíos'" [22] Pilato respondió: "Lo que he escrito, lo he escrito."

Hemos titulado este apartado así porque literariamente el concepto que más aparece en esta sección es el de escribir. Curiosamente, las palabras se atribuyen a Pilato. El es quien escribe la sentencia y quien determina no modificarla. Enseguida nos referiremos al posible trasfondo irónico del evangelista, pero, antes, sigamos el hilo del relato.

La condena a muerte de Jesús pone en entredicho al judaísmo rabínico y la autoridad romana. No se ha tenido en cuen-

---

y 'rey de Israel' (cf. 12,13) y al proclamar que sólo reconocen al César romano, los sumos sacerdotes reniegan de su esperanza mesiánica" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio,* III, 328). En este mismo sentido se expresa X. LÉON-DUFOUR: "Sorprende esta afirmación en labios de unos israelitas que ofician en el templo y que acaban de invocar la torá (19,7). Tomada aisladamente, esta palabra niega la soberanía absoluta de Dios sobre Israel y reniega por consiguiente de la fe judía en Dios, Rey único del pueblo de la alianza, fe que celebra precisamente la Haggadá pascual" (*Lectura*, IV, 93-94).

ta al hombre. Aunque para comprender el pasado tengamos que retrotraernos a él y no proyectar, para enjuiciarlo, nuestras categorías actuales, la condena a muerte de Jesús es un crimen de tal magnitud que sólo se comprende desde la visión cristiana: lo mataron los pecados de todos los hombres. Detrás de esta condena no estaba el inmoral Anás, sino el diablo. Así lo interpreta Juan. La condena a muerte de un hombre no se puede justificar por ninguna ley ni religiosa ni política. La muerte del inocente Jesús pone en entredicho la comprensión misma de la Biblia veterotestamentaria. La intelección rabínica de la misma era en no pocos puntos un desacierto total, como después ha sucedido con ciertas interpretaciones del N.T. por parte de algunos cristianos. La muerte de Jesús debiera haber sido la última que las leyes de la humanidad permitieran.

Parece claro que el evangelista quiere no dejar inadvertido que Jesús llevó él mismo su propia cruz. Para expresar esto se usa un dativo un tanto sospechoso. ¿Habrá querido señalar el evangelista que Jesús asumió la cruz como algo suyo, algo que le correspondía? Al pie de la letra, habría que traducir: "Y, llevando para sí mismo la cruz, salió hacia el lugar..."[23]. Quiere dar cumplimiento a todo el proyecto de Dios. Al igual que anteriormente salió del jardín, el lugar que a él le correspondía, carga ahora con la cruz. Algunos contemplan aquí la figura de Isaac, pues se creía que Isaac fue inmolado a la hora que los corderos de la Pascua. Jesús sale de la ciudad, es expulsado del ámbito del rabinismo, pero al mismo tiempo es él quien toma la iniciativa.

El lugar de la calavera puede tener sentido simbólico. Algunos lo ven como un contrapunto al "Enlosado". Allí se contemplaba la gloria, aquí la cruz. Pero Jesús a través de ella sigue caminando hacia la glorificación plena. En la cruz con-

---

23. "La afirmación de Jn contradice deliberadamente el dato de la tradición sinóptica, según la cual Simón Cirineo fue cargado con el *patibulum*; la ausencia de cualquier otro detalle relativo a la subida al Calvario lo subraya todavía más" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 97).

templará Juan al Hijo exaltado, exhibiendo su título de Rey universal (escrito en tres lenguas[24]).

Con Jesús crucifican a otros dos. Juan, en contra de los sinópticos, no les da ningún calificativo ni dice que uno estuviera crucificado a su izquierda y otro a su derecha, sino uno a cada lado. Esta concisión no está exenta de misterio. Quien leyera el evangelio de Juan, sin conocer a los sinópticos, pudiera pensar que los dos crucificados guardaban relación con Jesús. ¿Ha querido afirmar el evangelista que los discípulos correrían igual suerte que el Maestro? Al principio, le siguieron dos discípulos y se quedaron a vivir con él (1,39). Al final, nos encontramos con otros dos, que también se quedaron con él aquel día. El no indicar ni derecha ni izquierda posiblemente pretende señalar que todos los discípulos gozan de igual dignidad[25].

Finalmente, el letrero que manda poner Pilato reviste un significado singular. Efectivamente, desde los versículos 19 al 22 aparece, como hemos dicho, repetidas veces la palabra escribir o equivalentes. La expresión "estaba escrito" recuerda las citas de la Escritura. ¿Pretenderá el evangelista relacionar la escritura de Pilato acerca de la realeza de Cristo con la Escrituras? Su afirmación final: "Lo que he escrito, he escrito", dando a entender que se trata de una decisión irrevocable, nos recuerda que las Sagradas Escrituras deben cumplirse inexorablemente. También aquí la ironía alcanzaría su punto álgido. Pero si, anteriormente, el pretor romano ha cumplido una de

24. "El letrero estaba escrito en *tres lenguas*, la del país y las dos lenguas principales del mundo conocido; la de los opresores, de quienes se temían represalias si Jesús continuaba su actividad (11,48); la de los paganos que quieren ver a Jesús (12,20s). El Mesías de los judíos es el salvador del mundo (4,29.42), su misión universal ha de ser traducida a todas las lenguas" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 808).

25. "Estos son los discípulos que están donde está Jesús (14,3; 17,24) por haber recorrido su camino (14,4.6). El Hombre levantado en alto ha tirado de ellos hacia sí y los ha levantado con él hasta la cumbre de la entrega (12,32). Son granos de trigo que caídos en la tierra, van a morir para dar mucho fruto [12,24]" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 805).

las promesas más centrales de la Biblia, no es extraño que ahora, al hablar de escritura, el evangelista vea en él un instrumento de Dios por el que nos hace recordar que el legado del Emperador no puede suprimir la escritura puesta sobre la cruz, porque ésta remite a otra superior que debe cumplirse[26].

En este contexto el letrero escrito en tres lenguas revela la universalidad de la realeza de Jesús[27]; él es el salvador del mundo (4,42). Así, se comenzaba a cumplir su profecía: "Cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,32), o "tengo otras ovejas que no son de este redil; también a ésas las tengo que conducir" (10,16).

La herencia del Rey (19,23-24)

> 23 Los soldados, después que crucificaron a Jesús, tomaron sus vestidos, con los que hicieron cuatro lotes, un lote para cada soldado, y la túnica. La túnica era sin costura, tejida de una pieza de arriba abajo. 24 Por eso se dijeron: “No la rompamos; sino echemos a suertes a ver a quién le toca.” Para que se cumpliera la Escritura:
>
> *Se han repartido mis vestidos,*
> *han echado a suertes mi túnica.*
> Y esto es lo que hicieron los soldados.

Los ejecutores de la sentencia tenían derecho a los vestidos de los ajusticiados. El evangelista no ha señalado que le hubieran quitado a Jesús los vestidos reales. El número cua-

26. “La frase de Pilato tiene tono de oráculo: lo escrito es definitivo, queda fijado y no se puede cambiar. Este carácter indeleble (10,35) asimila la proclamación de la realeza de Jesús a la antigua Escritura...” (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 808).
27. “Dice San Agustín: El hebreo, por causa de los judíos, que se gloriaban de la ley de Dios; el griego, porque era la lengua de los sabios; el latín, porque lo hablaban los romanos, cuyo imperio se extendía a muchísimas naciones, casi podemos decir que a todas. Las tres lenguas representaban el mundo religioso, cultural y político-social, que rendían simbólicamente homenaje al rey universal de los pueblos y de las culturas” (G. Zevini, *Evangelio*, 457).

tro significa la Humanidad. Se hicieron cuatro lotes de sus vestidos. La palabra vestido es la misma que se utilizó en el capítulo 13 para hablar del manto, que Jesús se quitó para lavar los pies de sus discípulos. En el A.T. el manto simboliza el poder (1Sm 15,27; 1Re 11,30-31) y también el espíritu profético (1Re 19,20; 2Re 2,1-4). En el lavatorio de los pies el manto expresaba la gloria de Jesús, su dignidad, su divinidad, de las que mediante su encarnación se despojaba u ocultaba, para recuperarla después.

Al repartirse ahora el manto de Jesús en cuatro[28] lotes, su realidad alcanza a toda la humanidad. Los que le crucificaron ejecutaron una sentencia nefasta, eran las manos extendidas de Satanás. Esos cuatro representaban a toda la humanidad. A esa humanidad pecadora alcanza la realidad entera de Jesús. El simbolismo se extiende a la túnica, que tejida de arriba abajo y que no se divide, expresa que, si bien la realidad de Jesús alcanza a todos los hombres, no les llega fraccionada, sino entera a cada uno[29]. Aun los autores poco amigos del simbolismo se ven obligados a reconocer que el tema de la túnica en este pasaje es claramente simbólico[30]. Algunos Padres de la Iglesia ya hicieron uso de este simbolismo. Nosotros lo contemplamos desde la estructura y categorías literarias que vamos viendo en Juan. Con la cita del Salmo 22 el cuarto evangelio implícitamente se adhiere al sufrimiento moral de Jesús que recogen tan vivamente Mateo y Marcos.

---

28. El número cuatro, como ya hemos visto, significa lo universal; la humanidad. “Cuando en los evangelios aparece el número cuatro hay que preguntarse si indica alguna totalidad... El manto de Jesús que representa su reinado a través del Espíritu (...) se divide en cuatro partes por estar destinado a la humanidad entera” (J. MATEOS y F. CAMACHO, *Evangelio, figuras*, 85).
29. Sobre las distintas opiniones acerca de la túnica, cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 107-112.
30. “Independientemente del origen que se atribuye a la idea de la túnica, lo cierto que esta prenda pasa a ser el centro del simbolismo teológico del episodio” (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1217); véanse aquí mismo las diversas interpretaciones del simbolismo.

La nueva comunidad (19,25-27)

> [25] Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena. [26] Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo." [27] Luego dice al discípulo: "Ahí tienes a tu madre." Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa.

El evangelista, que considera a Cristo en cruz como al Hijo del Hombre ensalzado, hacia donde caminaban todas las Escrituras, no puede referirse a un mero acto de piedad filial y amistosa[31] cuando nos narra cuanto allí sucedió.

Pero antes de entrar en la profundidad del relato, conviene que resolvamos algunos interrogantes. El primero ha de referirse al número de mujeres allí presentes. Es una cuestión que hasta el día de hoy no ha recibido una solución adecuada. Se ha pensado que pudieran ser dos[32]. Pero en este caso, María Magdalena tendría que ser hermana de la Madre de Jesús, lo que parece oponerse a toda la tradición neotestamentaria. No es posible acudir en esta circunstancia al simbolismo, pues considerar a la Magdalena hermana de la madre de Jesús, no encaja con el sentido joánico de las mujeres que aparecen en su evangelio.

Tampoco parece que serían tres, pues para ello la hermana de María llevaría el mismo nombre que ella, aunque esto no era extraño si el término hermana no se toma en sentido estricto, sino amplio, como lo hacían los orientales para los que en ese término se cobijaban familiares más o menos próximos[33].

---

31. Aunque muchos autores así lo consideran "sería una trivialidad hablar solamente de un encargo de piedad humana, aunque éste, sin duda, se contiene y es importante. El tono del evangelista indica que se trata de la proclamación de la maternidad espiritual de María sobre el Discípulo Amado, en este caso como representante de la Iglesia" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 161). Las diversas interpretaciones de María junto a la cruz pueden verse en S. LEGASSE, *El proceso*, 499-509.
32. Cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 814.
33. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 340-341.

Lo más sencillo, y parece que cierto, es que estamos ante cuatro mujeres, sentido universal, al igual que cuatro soldados[34]. Quienes defienden el número dos alegan que en Juan generalmente cuando se habla de un personaje, no se le nombra simplemente sin que después no se aluda a él. Aquí se hablaría de María y en el capítulo 20 de María Magdalena. Como de las otras mujeres no hay rastro alguno, se inclinan por su inexistencia. Por otra parte, el discípulo amado y la Magdalena serían la figura masculina y femenina de la nueva comunidad. La teoría es tentadora[35], pero ya hemos dicho los obstáculos que se le oponen.

Quizás Juan, como luego va a hablar de una mujer sola junto al sepulcro, mujer que en algún momento habla en plural, con esta narración ha dado a entender, como lo hace no pocas veces, que conoce la tradición sinóptica y que luego, como es habitual en él, escoge una figura, que simboliza a todas. Los cuatro soldados romanos representarían al mundo gentil y las cuatro mujeres, el mundo judío. Junto a la cruz de Jesús está toda la humanidad.

La segunda cuestión es la insistencia en la palabra madre[36]. Paabra que capitaliza el relato. Junto a la cruz de Jesús se halla la fertilidad. Es curioso comprobar que la palabra madre unas veces aparece con posesivo y otras con artículo, que puede equivaler a posesivo. En este último caso, creo que lo mejor es atenerse al significado literal: la madre. El término aparece cinco veces.

---

34. "Pero en la mente de Juan, ¿no serían esos cuatro soldados el paralelo de las cuatro mujeres que aparecen en la escena siguiente?" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio*, 648).
35. "Si se aceptase la hipótesis de tres mujeres, se tendría un personaje, María la de Cleofás, hermana de la Madre de Jesús, que aparecería solamente en esta escena sin desempeñar papel alguno en ella ni en el resto de la narración. Esto sería contrario a la cuidadosa composición de este evangelio" (J. MATEOS y J. BARRETO, *Evangelio*, 814).
36. "La escena de María y el discípulo amado en la cruz está colocada en contexto donde todas las palabras son importantes" (J. L. ESPINEL MARCOS, *Evangelio*, 250).

Finalmente, conviene volver a recalcar que todo el evangelio de Juan forma una trama. El pasaje que nos ocupa antes se entendía de forma aislada, hoy su comprensión exige conectarlo con cuanto antecede y con cuanto sigue: túnica inconsútil (19,23) y "todo está cumplido" (19,30)[37]. La escena también encuentra su paralelismo con Jn 2,1-11[38]. En un momento de tanto relieve no es posible entender la narración, como ya hemos observado, como un acto de piedad por parte de la Madre de Jesús y de sus familiares. Aquí se podría encontrar un argumento para entender a María, la madre de Jesús y la Magdalena, hermanas. Se trataría de figuras unidas por su vinculación teológica con Jesús. Pero ya hemos dicho que hemos desechado esa opinión.

La llama mujer; dice que todavía no ha llegado su hora. Esta escena y la de las bodas de Caná forman una gran inclusión. Este paralelismo lo aceptan la mayoría de los exegetas[39].

Se ha visto en la túnica, no escindida, la unidad de la Iglesia. Anteriormente decíamos que la realidad de Jesús, al repartir sus vestiduras, no se fraccionaba, a cada soldado le llegaba plenamente. Esa unidad se contempla en la Madre y el discípulo, que deben acogerse mutuamente. La muerte de Jesús tenía como finalidad la reunión en uno solo de todos los hijos de Dios.

Algunos exegetas piensan que la afirmación del versículo 28: "Para que se cumpliera la Escritura", no hay que aplicarla a "tengo sed", sino a "todo está cumplido". La escena de la madre y el discípulo pondría fin al cumplimiento de las Escrituras. Yo pienso, como sugiere Brown[40] que el cumplimiento las Escrituras implica ambas cosas.

---

37. Cf. I. De La Potterie, *María*, 259-261.
38. "El vínculo entre ambos episodios resulta innegable y la presencia de la madre de Jesús sólo aquí en el evangelio contribuye poderosamente a establecerlo" (S. Légasse, *El proceso... la Pasión*, 506).
39. "La mayoría de los exegetas contemporáneos admiten que existe relación entre las bodas de Caná y el episodio de la Cruz... Las dos escenas forman, por así decirlo, una gran inclusión que abraza y contiene la vida pública de Jesús" (I. De La Potterie, *María*, 258).
40. *El Evangelio*, XIII-XXI, 1202.

Parece que nos hallamos ante lo que se ha venido llamando un esquema de revelación, a partir de las investigaciones del francés M. de Goedt. Este esquema aparece al menos cuatro veces en el evangelio joaneo 1,21; 1,36; 1,47; 19, 25-27[41]. El esquema en cuestión podría formularse así. Una persona, a quien podríamos llamar A, ve a otra, a la que podíamos llamar B y hace sobre ella una declaración, que es una revelación. Por otra parte, debemos tener presente que Juan tiene tendencia a presentar las personas como símbolos y prototipos.

Parece que junto a la cruz tenemos la nueva comunidad. María representaría a la figura Madre del Antiguo Testamento, y el discípulo y las otras mujeres, que en seguida van a quedar personificadas en la Magdalena, la nueva comunidad.

El discípulo a quien Jesús quiere representa el ideal de la comunidad, mientras que las mujeres, simbolizadas en la Magdalena, la comunidad que tiene que ir haciendo realidad la aceptación del proyecto y de la persona de Jesús, como se pondrá de relieve en el capítulo 20.

Al aplicarse a María cinco veces la palabra madre, se quiere significar que ella representa la fertilidad. Es la Sión ideal[42], que ha producido al Mesías. El discípulo, que significa el ideal de la comunidad de Jesús, acoge a la Sión ideal, es decir, a lo más puro del Antiguo Testamento, de donde ha surgido la comunidad de Jesús. La historia de Jesús no rompe el proyecto de Dios, manifestado en el A.T. y prolongado en el Nuevo. El significado de la túnica inconsútil llega hasta aquí.

---

41. Cf. I. De La Potterie, *María*, 262.
42. "Al lado de los representantes del judaísmo incrédulo (cf. 19,21) la madre de Jesús representa la parte del pueblo abierto al 'Rey de Israel'. En la escena junto a la cruz no se puede pasar por alto que no sólo es la madre de Jesús la que se confía al discípulo, sino que también a éste se le señala María como su madre. Ahí puede latir la intención de recordar a la comunidad cristiana el regazo materno del que Jesús y ella misma proceden" (R. Schnackenburg, *El Evangelio*, III, 343)

Este discípulo acoge a la Madre de Jesús como una de las cosas más suyas, más preciosas. El versículo 27b reviste un significado capital. *eis tà ídia* no se puede traducir en este lugar "en su casa" como hacen muchos, pues el verbo *lambânō* cuando tiene por objeto una persona viviente significa acoger; cf. en este sentido 1,11-12. Ordinariamente significa en la casa, pero siempre va acompañado de un verbo de desplazamiento. Aquí, la traducción más exacta sería "la acogió como un don precioso"; "como una de las cosas más íntimas"[43].

Pero el simbolismo no se queda en una mera representación. Ha de apoyarse en bases sólidas. Si María representa esa idealidad de fertilidad, es porque ella lo es en sí. Su fertilidad se extiende hasta la nueva comunidad. Cuando se dice que el discípulo la acogió como una de las cosas más preciosas, no sólo significa que la comunidad de Jesús debe acoger el A.T., sino también que María, como persona vinculada a Cristo, es una de las posesiones más bellas del discípulo. Sin ella, no existe la comunidad.

Exegetas de la cualificación de Brown afirman que es innegable la existencia de simbolismo[44] en esta escena. También está de acuerdo este autor en que el pasaje ha de relacionarse con el de la túnica inconsútil. Por tanto, una interpretación meramente historicista del relato resulta imposible[45].

---

43. Cf. I. De La Potterie, *La verdad*, 187-219.
44. También Bultmann detecta el simbolismo del pasaje: María representaría el judeo-cristianismo, y Juan el cristiano-paganismo (cf. *Das Evangelium*, 521).
45. “Esa interpretación no teológica haría de este episodio un contrasentido en medio de los acontecimientos de enorme alcance simbólico que rodean la escena de la crucifixión. Por otra parte, el mismo evangelio nos da varios indicios de que se piensa en algo más profundo. Las frases ‘Ahí tienes a tu hijo’ y ‘Ahí tienes a tu madre’ son dos ejemplos de fórmula revelatoria, un género que De Goedt ha señalado en otros pasajes de Juan [vol. I, 238]” (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1220).

El cumplimiento de las Escrituras (19,28-30)

28 Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dice:
"Tengo sed."
29 Había allí una vasija llena de vinagre. Sujetaron a una rama de hisopo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron
a la boca. 30 Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: "Todo está
cumplido." E inclinando la cabeza entregó el espíritu.

Como hemos dicho, el versículo 28 dice relación a lo anterior: la vinculación de la Madre y el discípulo como exponentes de la nueva comunidad y a cuanto sigue, es decir, la sed de Jesús que significa el ansia de dar el Espíritu a la comunidad.

También ha sido objeto de animado debate la interpretación de la sed de Jesús. Indiscutiblemente, su sed física debió ser atroz. Se supone que estaría con un mínimo de agua en el cuerpo y su temperatura sería de unos 39 grados. Hoy se observa en los escrituristas una tendencia generalizada a entender esta sed en sentido espiritual. Siguiendo a I. de la Potterie[46], vamos a detenernos un tanto en este versículo.

Los Padres griegos lo entendieron en sentido físico. En la misma línea se manifestó la interpretación exegética medieval. Pero ya san Bernardo se inclinó por la lectura espiritual del pasaje, siguiendo a San Agustín. La interpretación espiritual fue también asumida por Belarmino, Salmerón y Cornelio a Lápide.

Ya más cercanos a nuestro tiempo, los autores se hallan divididos. Lagrange la entiende en sentido físico, mientras que Loisy, en sentido espiritual. Como hemos dicho, modernamente son muchos los autores que se inclinan por el sentido espiritual.

En el resto del evangelio Juan emplea tres veces el verbo *dipsáō* (4,13-15; 6,37), y siempre en sentido metafórico. Por otra parte, se da una gran conexión de temas entre nuestro pasaje, 4,1-26 y 7,37-39: agua viva, Espíritu, hora sexta y tam-

46. Cf. "*La sed de Jesús y la interpretación joanea de la muerte en cruz*", en *La Verdad,* 220-239.

bién el que Jesús está sentado en ambos relatos.

En el diálogo con la Samaritana, Jesús pide de beber y no bebe. Es él quien ofrece un agua especial. En el de la cruz, pide de beber y le dan vinagre; él, como veremos, dará el agua y la sangre, al ser herido por la lanza, al igual que antaño hizo Moisés con la roca. En 7,39 se nos había advertido que el agua que se va a beber es el Espíritu, que Jesús entregará cuando sea glorificado (19,34).

Así, pues, la sed de Jesús queda claramente conexionada con la donación del Espíritu. Después de que todo quedara concluido, Jesús sabe que va a comenzar la era del Espíritu, los tiempos de la nueva alianza predicha por los profetas. Por eso su sed es el ansia ardiente de dar el Espíritu, al que tantas veces se ha aludido en el evangelio como coronación de su obra y madurez de sus discípulos. Una vez más, se cumple aquí, como en otros casos, que con su sed, hace recordar a los hombres que tienen sed[47], y él les ofrece para calmarla un agua misteriosa.

Dentro de este ambiente simbólico, señalado por casi todos los exegetas, el vinagre entra también dentro de esta categoría. Juan dice que empaparon una esponja a una rama de hisopo. Parece que las diversas plantas que pudieran caer bajo esta denominación no son lo suficientemente fuertes como para sostener una esponja. Por ello algunos han supuesto que se trata de un error de transcripción. El error en cuestión sería que bajo una falsa lectura se leía hisopo, donde jugando con los términos griegos habría que leer lanza. Algún autor moderno ha aceptado esta traducción, que se halla en un manuscrito griego tardío. Todo sumado, parece que la lectura correcta es la señalada[48].

---

47. "Por otra parte, esta sed de Jesús es una invitación a todos los cristianos para que desarrollen en ellos mismos la sed de la verdad y del Espíritu, es decir, la sed de una fe cada vez más profunda en Jesús. Es lo que nos recuerda San Agustín en su comentario de Jn 7,37: 'Clamat... Dominus ut veniamus et bibamus et intus sentiamus'" (I. De La Potterie, *La verdad*, 239).
48. El equívoco se habría producido al confundir "hyssos"= jabalina, por "hyssopos". Un manuscrito cursivo del siglo XI la mantiene y ya Camerarius, muerto en 1574, que no conocía este manuscrito, sugería esta misma lectura.

Juan ha optado en este caso por el simbolismo. En expresión de Brown, "Juan alteró la escena histórica a favor del simbolismo"[49].

Ciertamente, el evangelista quiere crear aquí un gran simbolismo. En efecto, observa que había allí un jarro de vinagre. Es lo que las autoridades ofrecen a Jesús que les había dado un vino nuevo. También en las bodas de Caná había allí unas tinajas[50]. Tinajas vacías que Cristo llena de vino. Aquí, en cambio, hay una jarra de vinagre. La esponja empapada indica la totalidad del vinagre. También las tinajas de vino estaban llenas hasta el borde. A Jesús se le ofrece la totalidad de la amargura, mientras él había ofrecido el gozo pleno: unas bodas, expresión de la alegría de su evangelio.

No olvidemos, por otra parte, el sentido del hisopo en las diversas ceremonias de la Ley. Generalmente, se rociaba al pueblo con la sangre del cordero. Esta aspersión significaba la sangre liberadora. Téngase presente que el evangelista contempla en Jesús el cordero pascual al que no se le quebrará hueso alguno (19,36). Cuando tomó el vinagre, Jesús dijo: "Todo está cumplido". Ha bebido la copa que le ha ofrecido su pueblo, y en él el mundo entero, ya que el proyecto de Jesús tiene como finalidad el mundo; y enseguida, un pagano le va a atravesar el costado. Después Juan nos describe la muerte de Jesús que viene presentada como un sueño: "inclinando la cabeza"[51]. Es el Rey-Esposo dormido, como veremos por el relato de 20,1-18.

Se describe la muerte de Jesús, diciendo que entregó el espíritu (Espíritu). Con la idea de entregar parece que se alude

49. *El Evangelio*, XIII-XXI, 1202.

50. "El jarro allí colocado recuerda las tinajas de Caná... El vinagre que contiene el jarro se opone al vino que Jesús ofreció al maestresala en aquella boda; es el odio como opuesto al amor" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 822).

51. "La inclinación de la cabeza antes del último suspiro no tiene ningún paralelismo en la literatura. Agustín lo comenta como el gesto de un hombre que, en vez de sucumbir a la agonía, se duerme plácidamente; en este caso, equivaldría a un gesto de abandono en manos del Padre (cf. Lc 23,46). Desde una perspectiva análoga, Juan significaría con la expresión '*tèn kephalèn klínein*' que Jesús ha encontrado finalmente 'donde reclinar la cabeza' (Mt 8,20 y par)" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 130).

a una donación personal; Pilato entrega a Jesús, Judas lo entregó, Jesús entrega el Espíritu. Quizás Juan sugiera que siendo la finalidad de Jesús la realización de un nuevo pueblo, el de la nueva alianza, una vez que entrega el Espíritu, característica de ésta, su existencia terrena ya no tiene sentido: "todo está consumado". La opinión, según la cual en la entrega del espíritu se hace relación al Espíritu Santo, la mantienen gran número de exegetas, incluidos aquellos que no gustan demasiado de la interpretación simbólica[52].

La expresión de la nueva vida (19,31-37)

> 31 Los judíos, como era el día de la Preparación, para que no
> quedasen los cuerpos en la cruz el sábado –porque aquel
> sábado era muy solemne– rogaron a Pilato que les quebraran
> las piernas y los retiraran. 32 Fueron, pues, los soldados y que-
> braron las piernas del primero y del otro crucificado con él. 33
> Pero al llegar a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le que-
> braron las piernas, 34 sino que uno de los soldados le atrave-
> só el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua.
> 35 El que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido, y él sabe
> que dice la verdad, para que también vosotros creáis. 36 Y todo
> esto sucedió para que se cumpliera la Escritura:
> *No se le quebrará hueso alguno.*
> 37 Y también otra Escritura dice:
> *Mirarán al que traspasaron.*

La muerte de Jesús va a tener lugar en el momento en que se sacrificaban los corderos para la Pascua. Por eso las autoridades judías, que quieren salvaguardar la pureza de la fiesta, no desean que permanezcan los cuerpos aquel día, sábado, y muy solemne[53], porque coincidía con la Pascua. Aquí las diver-

---

52. Está en desacuerdo R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 351.
53. "La calificación de 'día grande' para designar al sábado no se encuentra en los escritos rabínicos. Jn se lo aplicó en 7,37 al último día de la fiesta de las Tiendas, cuando Jesús anunció el don del agua viva que es el Espíritu" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 133[90]).

gencias entre Juan y los sinópticos, como ya hemos señalado, son muy grandes. Por ello quieren acelerar la muerte de los condenados.

Pero el cuerpo de Jesús no va a recibir ningún golpe de gracia, porque cuando llegaron a él los soldados estaba ya muerto. El evangelista ve en este hecho el cumplimiento de las Escrituras. Los autores discuten si la cita "No se le quebrará hueso alguno" hace referencia al Éxodo 12,46 o al salmo 34,21. Lo más probable es que la mente del evangelista se refiera al primero, contemplando en Cristo al cordero pascual inmolado; aunque no hay que descartar que haya fusionado los dos textos[54]. El cordero pascual y el Siervo de Yahvé, prototipo de los justos sufrientes. Por otra parte, al Siervo se le denomina cordero y en arameo siervo y cordero pueden designarse con la misma expresión. No es extraño en Juan este procedimiento de concentrar diversos sentidos en una misma palabra. A lo largo de estas explicaciones hemos ido viendo cómo se entrelazan en Jesús las figuras teológicas más nobles del A.T.

La lanzada es la última expresión del odio, manifestado ahora por medio de un pagano. Al vinagre (odio), Jesús respondió con la donación del Espíritu, y a esta nueva manifestación del soldado responderá con la donación del agua y de la sangre. Sobre el sentido de estas dos palabras tampoco los autores se han puesto de acuerdo. Es innegable que ellas significan la manifestación definitiva del amor, que tiene que estar conexionada con el Espíritu[55]. Ya es más difícil precisar si el evangelista pretendió hablar del bautismo y de la Eucaristía. No es improbable[56].

---

54. "La elección entre las dos referencias –cordero pascual o justo perseguido protegido por Dios– es tanto más difícil, porque ambos temas están presentes en Juan... Pero, ¿es menester elegir?... Nada le impide acumular en su mente la doble referencia" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 526).
55. "Así en el agua y en la sangre que brotan del corazón de Cristo está representado el don del Espíritu a la Iglesia. Ello no excluye que la sangre y el agua tengan una referencia a los dos sacramentos en que la Iglesia nace y crece: el Bautismo y la Eucaristía y a la Iglesia misma" (D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación*, 372).
56. Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1252-1253.

La imagen de Cristo dormido, al que se le traspasa el costado, del que sale sangre y agua, hace sospechar que el escritor sagrado está pensando en el nuevo Adán del que surge la nueva Eva. Tampoco parece que sea ajeno el pasaje a cierto paralelismo con las bodas de Caná. Si después tenemos presente que enseguida vendrá una mujer en busca de Cristo en el huerto, las sospechas sobre la alusión a una nueva creación, relacionada también con el Cantar de los Cantares, como pondremos de relieve al analizar 20,1-18, se hacen casi seguras.

Aludiendo al cumplimiento de las Escrituras cita a Zacarías 12,10, en el que se habla de un justo traspasado. La interpretación de este pasaje también implica no pocas dificultades, pero el evangelista indudablemente descubre en él sentido mesiánico. La muerte injusta de un justo que acarrea la salvación para Jerusalén. Juan no sigue el texto masorético de Zacarías ni la lectura más común de los LXX[57]. El texto hebreo dice que es Dios el traspasado. Aplicándosele a Jesús, se confiesa su divinidad, pero ignoramos si el evangelista conocía esa lectura. El manantial que brota es universal, también la muerte del Siervo produjo la salvación para las islas. No es improbable la alusión velada al templo futuro de Ezequiel, de donde brotará un río de salvación, que en el Apocalipsis encontrará su referente principal.

El termino "mirarán" también ha sido objeto de diversas lecturas. Unos lo entienden en sentido escatológico: aquellos que le han crucificado o, mejor aún, quienes en nombre de los judíos han ejecutado la trasfixión, un día verán. El verbo ver, en este caso, implicaría contemplar la verdad de Jesús: el Hijo, el Señor. Contra esta intelección surgen dos dificultades. Una se refiere a que Juan suele utilizar la escatología realizada y la otra, en Juan "mirar" siempre connota la fe. Así, pues, "mirar" aquí significa que un grupo de seguidores de Jesús contemplarán el misterio de Dios en aquel que ha sido atravesado por la lanza[58],

57. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI,1237.

58. "Es necesario recordar aquí todos los matices y toda la riqueza teológica del tema del 'ver' en san Juan. Él usa con esta finalidad cuatro verbos, con una transición progresiva desde el ver exterior físico, hasta la mirada con-

e indirectamente, los que le han crucificado y traspasado verán cómo aquel personaje, al que ellos pensaron aniquilar con esos procedimientos, es origen de una nueva vida, que no ha cesado de difundirse desde su muerte. Ya desde la misma muerte comenzaron a ver.

La transfixión será algo que acompañará siempre al ser de Jesús. Aquí deberíamos acudir a aquellos textos que hacen alusión a la elevación de Jesús y al nacimiento de lo alto, mirando a la cruz. Entre esos textos, habría que citar como especiales 3,14-15 y 12,32: "Y yo cuando sea elevado de la tierra atraeré a todos hacia mí".

¿Quién es el testigo? También aquí se ha dudado si existen dos personas: el testigo y el que lo transmite. Indudablemente, todo el evangelio de Juan se basa en un testimonio originante, que puede ser múltiple, pero que se concentra en alguien que ha contemplado el misterio de Jesús y ha sido arrebatado por él. Ese arrebato, el testigo lo entiende como una evidencia. Tenemos un texto muy similar en 21,24: "Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero".

El testigo, por el contexto, ha de entenderse del discípulo a quien amaba Jesús, del versículo 26, único personaje masculino afecto a Jesús presente en los acontecimientos, y que ya ha visto, ha encontrado la fe en el traspasado, le ha mirado y ha nacido de lo alto[59].

El testigo dice la verdad. Esta verdad está en función de que otros crean. Este verbo, unos códices lo ponen en presente y

templativa e interior: distinguir (*blépein*), observar (*theoreín*), contemplar (*théasthai*), ver (*horán*, con diversos aspectos según el tiempo del verbo). En 19,35 se utiliza para el discípulo-testigo el verbo en participio perfecto, es decir, expresando una experiencia ya poseída, ya adquirida: 'el que ha visto y sigue conservando todavía esta visión'" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 469).

59. "Apenas puede caber duda de que el autor piensa en el discípulo amado, que se mencionó en los versículos vv. 26-27. En 21,24, que puede ser una aclaración de este versículo, se identifica al discípulo amado como un testigo presencial, cuyo testimonio es auténtico" (R. E. BROWN, *EL Evangelio*, 1234-1235).

otros en aoristo. En el primer caso, el testimonio del testigo se orienta a acrecentar la fe de la comunidad; en el segundo, a hacer surgir esa fe. Parece más segura la primera lectura, ya que cuando se escribe el cuarto evangelio, la comunidad está constituida y el evangelio nace para robustecer su fe.

El lecho del Rey Esposo[60] (19,38-42)

> 38 Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos, pidió a Pilato autorización para retirar el cuerpo de Jesús. Pilato se lo concedió. Fueron, pues, y retiraron su cuerpo. 39 Fue también Nicodemo –aquel que anteriormente había ido a verle de noche– con una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras. 40 Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar. 41 En el lugar donde había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que nadie todavía había sido depositado. 42 Allí, pues, porque era el día de la Preparación de los judíos y el sepulcro estaba cerca, pusieron a Jesús.

Dos hombres afectos a Jesús van a preparar su sepultura y, sin saber, lo van a hacer como si fuera un lecho nupcial. En primer lugar tenemos el caso de José de Arimatea, discípulo oculto por miedo a los judíos. Juan usa un lenguaje muy duro contra este tipo de discípulos (cf. 12,42). Aunque en el caso presente no haya que tomarlo con tanta severidad, si tenemos en cuenta que también de los discípulo de Jesús se dirá que estaban con las puertas cerradas por miedo a los judíos (20,19). No sabemos si este tipo de lenguaje connota la experiencia de la Iglesia joanea, que fue tan duramente perseguida en el concilio de Jamnia. ¿Le entregó Pilatos el cuerpo de Jesús por no conocer su identidad? José piensa que todo ha terminado, pero quiere rendir a Jesús los últimos honores.

---

60. Seguimos en esta sección preferentemente el comentario de J. MATEOS y J. BARRETO, 834-838.

A Nicodemo no le llama discípulo (cf. 3,1ss; 7,50-52), pero nos recuerda que fue el que anteriormente había ido a verle de noche[61]. Al aludir a la noche, como después hará en el caso de la Magdalena (20,1), posiblemente, quiere recordarnos que no tiene fe en Jesús, pero sí simpatía. Nicodemo trae para la sepultura mirra y áloe[62], aromas que no se empleaban para embalsamar, sino para perfumar la alcoba (Prov 7,17). Por otra parte, en la Escritura este tipo de perfumes tiene un claro sentido nupcial (Sal 45,9; Ct 3,6ss). Sin duda, Nicodemo quiere evitar el mal olor del cadáver, piensa que Jesús ha muerto para siempre, pero se considera su amigo y quiere rendirle su último tributo.

El evangelista nos recuerda que le van a sepultar como lo hacen los judíos, pero nos deja una pista para darnos a entender que, al hablar así, no se va a referir a que se le va a sepultar a Jesús de la misma manera, sino al sentido teológico de la expresión, es decir, que Jesús encarnaría la realidad judía hasta el final. La pista es que no se le sepulta como al otro judío muerto, que aparece en el evangelio de Juan, Lázaro, puesto que de Lázaro no se dice que le rociaran con perfumes ni que se le atara con lienzos *othoníois*, sino con vendas *keiríais*[63].

---

61. "Volvamos al mismo José de Arimatea, que, aun temiendo a los judíos, no lleva el respeto humano hasta dejar de rendir a Jesús los últimos deberes... Nicodemo, otro timorato... También él ha rechazado sus temores anteriores para comportarse como le indican sus convicciones y, junto con su compañero servir de modelo a los cristianos" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 531-532).

62. "La mirra *smyrna*, resina olorosa, se encuentra entre los dones de los magos en Mt 2,11 y en la composición del narcótico (*esmyrnismenon oinon*) administrado a Jesús según Mc 15,23... El áloe... es la madera del *Aquilaria argollocha*; es descrita por Dioscórides (...) como perfumado y de gusto amargo. Ambas materias se suponen aquí trituradas y pulverizadas" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 532-533[224]).

63. "El perfume de Betania era un homenaje a Jesús vivo: los aromas de Nicodemo, a Jesús muerto. Aquel se ofrecía al dador de la vida: expresaba la fe de la comunidad en la vida que vence a la muerte; se hacía resaltar su calidad, perfume de gran precio, auténtico, fiel (12,3). Aquí, en cambio, resalta su cantidad, el vano esfuerzo por perpetuar la memoria de un muerto. Se ofreció allí después de desatar a Lázaro y comprobar la potencia de vida de Jesús. Aquí se le ponen los aromas para atarlo. La acción y el modo muestran la intención de los personajes" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 836).

Por estar el sepulcro en un huerto –Juan es el único que habla de huerto– y por los aromas, con claro sentido esponsal, según los textos bíblicos aducidos, el sepulcro más parece un lecho que la tumba de un muerto. Los aromas empapan los lienzos, dada la gran cantidad de ellos[64].

La expresión "lo ataron con lienzos" parece paradójica. Por una parte, se le quita toda libertad a Jesús, y, por otra, se le vincula a los lienzos –más tarde veremos el sentido nupcial de éstos– y a los aromas, como si lo nupcial le perteneciera para siempre.

Ya hemos recordado que en el lugar donde le crucificaron había un huerto[65]. Esta misma palabra aparece en el Cantar para designar el huerto o jardín de amores. El sepulcro era nuevo, nadie había sido sepultado allí. Es evidente que Juan se sitúa aquí en un doble plano. El histórico en el que recoge esa tradición. Pero junto con ese dato nos recuerda que ese huerto le pertenecía a él. Todavía nadie había sido allí sepultado, ¿quiere señalar que a partir de Jesús alguien puede ser sepultado allí? ¿Participar de su realeza y nupcialidad?

Por todos los datos aducidos, parece claro que, en el huerto de la sepultura, Juan contempla el lecho de un enamorado. Por la cantidad de aromas y por la costumbre de sepultar a los reyes en un huerto, también parece que ve en él el lecho de un rey[66].

---

64. "La unión de los perfumes nupciales y de las sábanas muestra que José y Nicodemo, sin pretenderlo, están colocando al esposo en su lecho nupcial. La doble realidad de la preparación, conscientemente para la sepultura e inconscientemente para la boda, muestra que la potencia de vida que posee Jesús no depende de la voluntad de los hombres; él vive aunque se le considere muerto" (J. MATEOS y J. BARRETO, Ib., 836-837).
65. "Sin prejuicio del carácter tradicional de este detalle, apenas puede dudarse de que desempeña, en 19,41, un papel literario clausurando la sección que comienza en 18,1" (S. LÉGASSE, *El proceso... La Pasión*, 534).
66. "El segundo simbolismo posible es una continuación del tema de la realeza de Jesús. La gran cantidad de aromas podría tener la finalidad de sugerir que a Jesús se le organizó un entierro regio, pues tenemos noticias de que semejantes dispendios era cosa habitual en el sepelio de los reyes" (R. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1263).

Juan dice que, porque el lugar estaba próximo y por ser la víspera de la pascua de los judíos, pusieron allí a Jesús. También en estos tres términos, con connotaciones claramente históricas, observa Juan contenidos misteriosos. El lugar estaba cerca de la cruz. Su realeza y nupcialidad ya se expresaron en ella.

Era la víspera de la Pascua de los judíos. Nunca la Biblia habla de Pascua de los judíos. En el capítulo 12 se dirá sencillamente la Pascua porque la próxima sería ya la de Jesús. Con la expresión: la víspera de la Pascua, se significa que la Pascua judía ya no tiene sentido para el evangelista. La próxima será la de Jesús.

Finalmente, no dice que sepultaron allí a Jesús, sino que le "pusieron". Esta palabra indica el sentido de provisionalidad del sueño de Jesús, del que va a despertar enseguida para recibir a la amada, que muy de mañana, cuando todavía había oscuridad, va a venir a su encuentro (20,1s). Que la muerte de Jesús sea vista por el evangelista como un dormirse suavemente, lo piensan no pocos exegetas, como vimos, apoyados en la expresión "e inclinando la cabeza entregó el espíritu".

CAPÍTULO 20

EL CANTAR, EL NUEVO ÉXODO. LA ERA DEL ESPÍRITU

Este es uno de los pasajes más cuidados del evangelista. Nos transmite una aparición de Jesús en la clave del Cantar. Como veremos, son varias las alusiones a este libro[1]. La Magdalena, que va de noche en busca de Cristo, representa a la Comunidad, que al amanecer del día de Pascua todavía no tenía fe. También la esposa del Cantar fue en busca de su Amado en la noche (3,1)[2]. La Magdalena, como veremos, habla en plural en una ocasión, luego torna al singular[3]. Pensamos que esto no se realiza sin misterio. La primera vez que lo hace quiere significar que representa a la comunidad, luego ya sigue la trama del texto, en el que ella juega el papel de la esposa

1. Cf. J. Mateos y J. Barreto, E*l Evangelio*, 841-860.
2. "Porque en el correr de acá para allá de María Magdalena se cumple la separación y la unión del Cantar de los cantares. Por eso María Magdalena no puede abrazarse a él (...*me mu haptu*...). porque este encuentro es tan sólo semejanza insuficiente de las nupcias de la ascensión y de la gloria, en la que Jesús y María son uno en el Espíritu Santo" (E. Pryzwara, *El cristianismo*, 354).
3. Se han dado varias explicaciones de este hecho. La más común es la de suponer que el relato actual presupone otro anterior, donde se hablaba de varias mujeres. Wellhausen y Spitta creen que el plural es un intento de armonización con los sinópticos, Bultmann ve un semitismo usado cuando uno habla con sus iguales; opinión compartida por Dalmann, quien sostiene que en el arameo de Galilea se usa la primera persona del plural por la primera del singular, pero como advierte acertadamente Brown, si esto es así, no se explica que aparezca el singular en el versículo 13. Cf. R. Brown, *El Evangelio,* XIII-XXI, 1292.

del Cantar, convertida ahora en la amada de Jesús, personificación de la Iglesia joánica.

A medida que transcurre la narración, va apareciendo que el sepulcro no es tal, es más bien un lecho nupcial. En efecto, Cristo ha sido ungido por sus amigos con 100 libras de mirra y áloe, los perfumes del esposo del salmo 45 y los del Cantar (Ct 4,14-15). Estos aromas, como ya hemos visto, se usaban para perfumar la alcoba (Prv 7,17) y no para embalsamar un cadáver. Por otra parte, la búsqueda de la mujer a los amigos de Jesús nos recuerda la de la novia del Cantar, corriendo por calles y plazas (Ct 3,2). La Magdalena una vez que le descubre quiere llevárselo, lo agarra, al igual que la del Cantar, quiere retener a su Amado y conducirlo a la casa de su madre (Ct 3,4). Aquí, en cambio, Cristo dirá a la Magdalena que le suelte porque todavía no ha subido al Padre (20,17).

El huerto viene nombrado varias veces (Jn 19, 41; 20, 14). Las alusiones al mismo se suceden desde el capítulo 18, en el que Jesús es expulsado del huerto, el lugar adonde se retiraba frecuentemente con sus discípulos (18,1.2); allí se proclama tres veces "Yo soy". La noche de la Pasión a Pedro se le identificará como aquel que estaba en el huerto "con él" (18, 26); ahora tornará de nuevo al huerto (19,41). En la mente del evangelista este huerto es el Génesis, leído desde el Cantar[4].

Los lienzos extendidos (no vendas)[5] que contemplan Pedro y el discípulo Amado, que se acercan corriendo desde lejos, simulan un lecho preparado. Serán los dos testigos por parte de la novia, mientras que los dos ángeles representan al Novio.

---

4. “La existencia de este huerto es históricamente posible; por otra parte, su mención puede encerrar una intención simbólica. De acuerdo con el carácter suntuoso del sepelio, ¿evocará a los jardines donde se enterraba a los reyes de Judá [2Re 21, 18.26] y al mismo David [Neh 3,16 LXX]? Se ha propuesto a veces la hipótesis de una alusión al huerto del Edén (Gén 2,8-15), pero sin éxito” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 153).
5. No se comprende cómo los autores se empeñan en identificar los lienzos de Jesús con las vendas de Lázaro, cuando los términos griegos son absolutamente distintos (cf. Jn 19,40; 20,5-7; 11,44).

Estos son sólo algunos de los elementos que aparecerán enseguida en nuestro comentario[6].

Puesto que Jn 20,1-18 es uno de los pasajes más elaborados del IV evangelio, como muestra de cuanto podíamos haber hecho con los restantes vamos a analizarlo versículo por versículo, haciendo la traducción lo más literal posible.

Pedro y el discípulo amado hacia el misterio (20,1-10)

> 20,1 El primer día de la semana María la Magdalena viene al amanecer, cuando todavía era tiniebla al monumento y ve la piedra quitada del monumento.

Al morir Cristo, todo había quedado consumado *Tetélesthai* (19,30). El ciclo anterior terminaba grandiosamente (19,31): "*Era grande aquel sábado*". Al denominarse en griego sábado y semana con el mismo nombre –no se olvide que lo que hemos traducido por "el primer día de la semana", al pie de la letra, dice: "El uno de los sábados"–, quizás el evangelista haya querido hacer algún juego literario-teológico: Grande aquel sábado, pero el día de la resurrección era "¿el uno de los sábados?"[7] (20,1).

"María la Magdalena"

Los sinópticos ponen junto al sepulcro la mañana de Pascua varias mujeres (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-12). Juan sólo señala a la Magdalena. Enseguida surge la pregunta: ¿La ha tipificado? Porque no es posible, dado el tenor de los relatos, que haya podido ir sola y acompañada. Juan suele tener

6. Después de tener en cuenta estos simples datos y otros que enseguida veremos, no se explica que un comentarista haya podido escribir: “Al evangelista sólo le interesa aquí establecer la fecha de la resurrección, que es el domingo, ‘el primer día después del sábado’, la hora que es ‘por la mañana, muy temprano antes de salir el sol’, el descubrimiento de que ‘había sido quitada la piedra’ y la relación de este suceso con los discípulos del Señor, especialmente con Pedro y con el discípulo amado” (G. ZEVINI, *Evangelio*, 476).
7. Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1287.

tendencia a tipificar: un judío (Nicodemo), una samaritana, un romano, un paralítico, un ciego, un muerto (Lázaro), un único precepto: el del amor.

Veremos que en un momento determinado la Magdalena habla en plural (20,2): "No sabemos dónde le han puesto". Si se exceptúa Lc 8,2, –en caso de que esa mujer fuera María Magdalena–, siempre viene asociada a la cruz y a la sepultura. Por cuanto después se narrará, se tiene la impresión de que ella no puede vivir sin Jesús. Tal actitud la aproxima a María, la hermana de Lázaro (11,28-29). También pudiera detectarse alguna vinculación con el asunto de los perfumes con que fue sepultado Cristo (19,39) y la unción por parte de María hermana de Marta, en Betania (12,1-8). En la mente del evangelista parece que se da una cierta asimilación de ambas mujeres.

"*Viene al amanecer cuando todavía era tiniebla*"

No es necesario que admitamos contradicción entre el amanecer y la oscuridad. Marcos dirá: "Muy de madrugada... a la salida del sol"[8] (16,1). El dato de las tinieblas[9] es exclusivo de Juan. En este evangelio las tinieblas siempre indican la carencia de Cristo (3,19; 6,17; 12,35). ¿Se trata de un fenómeno atmosférico o de una dimensión espiritual? ¿Cuál es el sentido de la oscuridad en la mañana de Pascua?[10]. Creemos que en

8. La traducción exacta sería "salido el sol".
9. "Una visita al sepulcro, cuando todavía es de noche, resulta inverosímil. Ahora bien, ¿dónde estaría el simbolismo? No en Jesús que ya ha resucitado, sino más bien en los hombres, en quienes todavía no ha brotado la fe en su resurrección" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 380).
10. R. Brown con la perspicacia que le caracteriza, después de observar que los sinópticos sitúan la ida de las mujeres al sepulcro en una hora de luz y Juan, de oscuridad, y de hacer ver los esfuerzos de los exegetas por compaginar ambas posturas, escribe: "Otra interpretación trata de ver razones teológicas detrás de ambas cronologías. En la tradición sinóptica encaja perfectamente 'la luz', ya que las mujeres encuentran a uno o varios ángeles en el sepulcro y éstos les comunican la buena noticia de que Jesús ha resucitado, lo que significa que la luz ha triunfado sobre las tinieblas del sepulcro (...). Por otra parte, a Juan le va bien la 'oscuridad', pues lo único que le dice a María el sepulcro vacío es que el cuerpo de Jesús ha sido robado" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1288).

ningún caso las tinieblas pueden interpretarse en el IV evangelio como un fenómeno físico, siempre connotan relación con la imperfección de la fe.

Parece que nos encontraríamos aquí con el primer simbolismo y la primera alusión al Cantar: "En mi lecho, por la noche, busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré... Me levanté y recorrí la ciudad. Busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré" (Ct 3,1-2). Al término *noche* del Cantar corresponde la tiniebla de Juan, al vocablo *buscar*, cuatro veces repetido en el Cantar, las palabras de Jesús a María: ¿A quién buscas? (20,15)[11]. De momento estos paralelismos podrían aparecer como forzados; más tarde, cuando se les sumen otros, nos cercioraremos de su presencia.

"*Al monumento*"

De él habla el autor en 19,40: "Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas". Un texto del Cantar que habla de los perfumes de la esposa nos podía aproximar a la imagen que en esta narración persigue el evangelista: "Nardo, azafrán, aromas de canela... Mirra y áloe con los mejores bálsamos... Fuente de los jardines" (Ct 4,14-15). No olvidemos lo que dice Juan: "En el lugar donde había sido crucificado había un huerto y en el huerto un sepulcro nuevo" (19,41). Es, como hemos dicho, el único evangelista que habla de huerto.

Por otra parte, Juan no dice que Jesús fuera envuelto en vendas, como Lázaro (11,44), sino en lienzos. Este dato es muy importante, como veremos. El empleo de tantos aromas para Jesús parece un dato sospechoso. Esta cantidad de aromas podría significar que a Jesús se le organizó un entierro regio[12]. Parece que el dato de los aromas entra en contradicción con Mc 16,1 y Lc 24,1, que dicen que las mujeres van la mañana de Pascua a ungir a Jesús. Mateo viendo el problema ¿corrigió?, y escribe que van a ver el sepulcro (Mt 28,1). En Juan, la Mag-

11. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 845.
12. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI,1263.

dalena va a estar junto al sepulcro, porque no puede vivir sin la presencia de Jesús. En el A.T. se habla del huerto donde estaban sepultados algunos reyes (2R 21,18.26). La tumba de David estaba en un huerto (Neh 3,15-16).

De la combinación de los elementos siguientes: excesiva cantidad de aromas, la posible alusión al salmo 45,9, la mención de las sábanas (lienzos), en lugar de vendas (en seguida explicaremos este simbolismo), indica que Juan considera el sepulcro como el lecho de un rey esposo que duerme después de sus fatigas y espera allí la llegada de la Amada. El que Juan aluda aquí por dos veces al huerto y al hortelano sitúan indiscutiblemente la narración en la clave del Cantar cf. Jn 20,15; Ct 8,13. No es improbable que Juan esté pensando también en el huerto del Génesis: La primera pareja humana, los enamorados del Cantar, Cristo y la Iglesia, representada, como veremos, en la escuela de Juan por María Magdalena.

Voy a hacer brevemente una pequeña alusión al sepulcro. El sepulcro oriental *mnēmeîon* estaba en una cueva o roca excavada. Podía tener una doble estancia. Al muerto, en general, se le ponía sobre una mesita o repisa. Si estaban sobre esta mesita los lienzos extendidos, como más adelante verán Pedro y Juan, y si los contemplan desde lejos, cuando los dos venían corriendo, pudieron pensar que era una cama preparada (se trata de un simbolismo, ideado por el evangelista). No olvidemos que el relato está trenzado desde perspectivas teológicas, aunque con apoyo real, como puede comprobarse por la tradición sinóptica.

"*Y ve la piedra quitada del monumento*"

La Magdalena piensa que eso es una señal de robo. Ella iba a buscar a un muerto. Téngase presente que el evangelista cuando habló del enterramiento de Jesús en ningún momento mencionó la losa[13]. Solamente afirma que en el huerto había un sepulcro nuevo y que pusieron[14] allí a Jesús.

---

13. "Juan escribe como si el lector tuviera ya noticia de esta losa, pero lo cierto es que, al igual que Lucas, no mencionó al describir la sepultura que la tumba quedara cerrada con una gran piedra. Véase el contraste con Mc

> [20,2] Corre, pues, y viene a Simón Pedro y al otro discípulo que quería Jesús y les dice: "han quitado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto."

Los dos discípulos son los prototipos de los allegados de Jesús. Más tarde en el capítulo 21 explicará el sentido de cada uno de ellos. El repetir la preposición griega "pròs" delante de cada uno podría significar que vivían separados o que eran dos personas con autoridad en el grupo de Jesús.

Las tinieblas le impiden a la Magdalena ver las cosas con claridad. Lo que es señal de vida –la losa quitada–, lo entiende como signo de muerte.

La expresión "han quitado al Señor", pudiera ser un pasivo divino. Si así fuera, estaríamos ante un subfondo del relato que sólo al final del mismo podríamos conocer, cuando expliquemos quién es el hortelano.

La Magdalena habla en plural ("no sabemos"). ¿Es una marca joánica para decir que fueron más, pero él sólo se fija en ella como figura representativa? ¿Ella figura a la comunidad? Según Dalmann, ya lo hemos recordado, en el arameo de Galilea se podía usar esta expresión: el plural por el singular. Pero, ¿por qué en el versículo 13 habla en singular?

> [20,3] Salió[15], pues, Pedro y el otro discípulo y venían hacia el monumento.

El verbo en singular significa que la iniciativa de salir partió de Pedro. La escena nos sigue recordando el Cantar. La mujer en la noche recorre la ciudad: "Recorrí la ciudad, calles y plazas; busqué al amor de mi alma" (3,2).

15,46 y Mt 27,60, donde se dice que José hizo rodar una gran piedra ante la entrada del sepulcro" (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1289).

14. Téngase presente que el evangelista no dice enterrar, sino poner (ἔθηκαν).

15. Es inútil suponer que este singular remite a una forma más primitiva del relato, que supondría la ida al sepulcro de sólo Pedro, o pretender, como lo hace Schnackenburg, que "el singular se refiere también 'al otro discípulo', construcción que no es rara (cf. 2,2; 4,36; 18,15), y si luego sigue un plural es incluso normal" (*El Evangelio*, III, 383).

20,4 Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo adelantándose corrió más deprisa que Pedro y llegó primero al monumento[16].

Los dos salen al mismo tiempo. El interés y amor por Jesús es total en los dos. Pero, como diría Agustín, el que más ama, más corre. El discípulo que Jesús amaba corre más deprisa y llega antes. ¿Pensaría el evangelista a finales del siglo primero en la autoridad representada por Pedro y en el carisma o experiencia por el discípulo amado?

Cuando el lector se detiene a considerar esta narración fácilmente sospecha que no se está describiendo una marcha de carácter físico, sino más bien un proceso de fe.

20,5 E inclinándose vio los lienzos[17] extendidos, sin embargo, no entró.

El discípulo ve con sorpresa los lienzos *extendidos* o puestos sobre la mesita de piedra. Esto indica que se trata de un lecho preparado. Los lienzos empapados en mirra y áloe recuerdan el lecho nupcial del Rey-Esposo del salmo 45,9[18].

---

16. Escribe Léon-Dufour: “Como punto de partida, el narrador indica la prisa de los dos que se ponen a ‘correr’ (como ya había hecho María: 20,2); señal de su afecto por Jesús” (*Lectura*, IV, 170). Con más clarividencia habían escrito anteriormente J. Mateos y J. Barreto: “Ambos discípulos tienen la misma reacción ante la noticia que les da María. Se dirigen al sepulcro. Los dos corren juntos, mostrando su adhesión a Jesús y su interés por lo sucedido; durante el trayecto, sin embargo, se produce una diferencia; el que es amigo de Jesús se adelanta a Pedro. Dado que el contraste con Pedro es siempre favorable a éste discípulo (18,15)..., el hecho de correr más deprisa y llegar antes al sepulcro ha de ser interpretado como un dato positivo” (*El Evangelio*, 846).
17. El término griego *othónia* ha sido muy discutido. Lo más probable es que equivalga al sindón de los sinópticos. De hecho, aunque Juan diga que Jesús fue sepultado al modo que acostumbran a hacerlo los judíos, no dice que le ligaran las manos y los pies con vendas (*keiríais*) como a Lázaro. “*Lo ataron*, gr. *Edêsan auto*. El verbo ‘atar’ es el mismo que se usa para las vendas de Lázaro, que le impedían el movimiento (11,44). Con lienzos, gr. Othoniois. El término *othonion* significa ante todo tela de lino (Os 2,7.11); como lienzo designa las sábanas (Jue 14,13). Nótese la diferencia con las vendas (keriais) usadas para Lázaro, que le ataban brazos y piernas (11,44)” (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 833).

El discípulo amado no entró como se deduce del versículo siguiente por esperar a Pedro. El ceder el puesto a Pedro, que había negado a Jesús y todavía no se había reconciliado con él, da a entender que Pedro tiene una cierta autoridad sobre el discípulo.

Y por lo que se refiere al carácter nupcial del relato que vamos viendo, ya había recordado el Bautista, refiriéndose a Jesús: "El que tiene a la novia es el novio" (3,29).

> 20,6 Llega, pues, también Simón Pedro, siguiéndole y entró en el sepulcro y ve los lienzos extendidos.

Entrando, Pedro contempla el lecho preparado al igual que el discípulo amado había visto desde fuera. Sin embargo, ve algo más, de gran significado en el relato como se dice en el versículo siguiente. Pero antes de detenernos en el objeto de su percepción, digamos que la expresión "siguiéndole"[19], si nos situamos en el plano histórico, significa que en la carrera hacia el sepulcro venía detrás, pero el verbo en Juan expresa el seguimiento teológico. Y ya hemos visto que este relato está fundamentalmente concebido como una visión del suceso desde la fe.

> 20,7 Y el sudario que había estado sobre su cabeza no con los lienzos extendidos, sino separadamente envuelto hacia un lugar.

El símbolo de la muerte: sudario, no estaba con el símbolo de la boda: sábanas. El pasaje es dificilísimo. Probablemente,

18. La primera sensación que se tiene indudablemente al leer esta expresión en un texto de Juan es la de que se trata de un lecho. Lienzos o sábanas empapados en mirra y áloe, en un autor acostumbrado al simbolismo, y que ha aludido ya al Cantar de los Cantares, evocan un lecho. Esto no quiere decir que el evangelista no haya pretendido también dejar recalcada la realidad histórica del hecho. En Juan, estas dos perspectivas nunca se disocian. Lo que sorprende es que haya autores familiarizados con el texto joaneo que sean incapaces de percibir este tipo de símbolos.
19. "En Juan, 'seguir' es el término que designa la condición del discípulo (...) y por ello opina Barret, *The Gospel*, 468, que el autor quiere dar a entender que el discípulo amado se subordina a Pedro" (R. E. BROWN, *El Evangelio*, 1294).

le pusieron a Jesús el sudario[20] para que no se le abriera la boca. De Lázaro se dice que tenía la cara envuelta en un sudario (11,44). De Jesús se dice que el sudario había estado sobre su cabeza[21]. Dado que en Juan la preposición *eis* tiene siempre sentido dinámico, no se puede traducir, "envuelto en un lugar", sino "envuelto hacia un lugar". Filológicamente, parece que habría que traducir "envolviendo un lugar"[22].

Quizás estamos aquí ante un gran simbolismo. Juan denomina algunas veces al templo de Jerusalén "*el lugar*" (4,20; 5,13; 11,48). Mi opinión es que Juan quiere decir que el sudario, símbolo de la muerte, estaba envuelto mirando al templo. Si se tradujera envolviendo el templo, significaría que el sepulcro se había convertido en un lecho nupcial y el templo en un sepulcro.

Sin llevar el simbolismo tan lejos y manteniéndonos en la traducción corriente, significaría que del lecho nupcial de Cristo se había separado toda muerte. En todo caso, el sudario es el símbolo de ésta. Pero lo más probable es que Juan haya querido decir que el sudario estaba envuelto hacia el templo. Así hay que traducir la proposición *eis* en Juan.

Pedro ha contemplado el misterio: con la resurrección de Cristo ha comenzado la nueva alianza (bodas) y el templo va a ser destruido. Pronto la muerte lo va a envolver.

> 20,8 Entonces, pues, entró también el otro discípulo, el que llegó el primero al sepulcro y vio y creyó.

---

20. Sobre los posibles diversos sentidos de la palabra sudario cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 171-172.
21. Parece que el evangelista quiere marcar diferencias; cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 385.
22. "Envolviendo determinado lugar, gr. *Entetuligmenon eis ena topon*. La frase es extraña, lo que muestra una intención particular del evangelista. El verbo *entulisô* significa 'envolver', 'cubrir envolviendo' (Mt 27,59; Lc 23,35): envolver en un sábana el cuerpo de Jesús). El partic. pasivo *entetuligmenon* indica, pues, que el sudario está envuelto alrededor de determinado lugar y lo cubre. La prepos. e*is* señala precisamente la adhesión al lugar que envuelve... La expresión equivale a la forma activa: envolviendo determinado lugar" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 843).

Se dice expresamente que el discípulo amado creyó. No se dice de Pedro. Mi opinión es que Pedro creyó primero y, después de él, el otro discípulo hizo su confesión de fe[23]. Si simbolizaran estos dos discípulos la autoridad y el carisma, tendríamos aquí que el carismático llega primero, pero su experiencia necesita la confirmación de la autoridad.

> 20,9 Pues hasta entonces no habían conocido la Escritura: que debía resucitar de entre los muertos.

En nuestra opinión este versículo confirma cuanto decíamos anteriormente, que ambos discípulos llegaron a la fe. Filológicamente, no hay ningún impedimento para aceptar esta postura[24]. Otros autores piensan de otro modo. La dificultad es grande si no se acepta nuestra propuesta; por eso algunos manuscritos secundarios colocan este versículo después del 11 para incluir a la Magdalena con Pedro y excluir a Juan. Otros manuscritos cambian el plural en singular, para referirlo exclusivamente a Pedro.

¿Se refiere Juan a la Escritura en general o a un pasaje concreto? Se han propuesto 1R. 15,4; Sal. 16,10; Is. 26,19-21; Os. 6,2.

> 20,10 Volviéronse, pues, de nuevo a su casa los discípulos.

---

23. "Jn pone de nuevo en contraste a los dos discípulos al señalar solamente la fe del segundo. Recuérdese que en la cercanía a Jesús y en la percepción de las señales éste discípulo precede siempre a Pedro (13,23,25;18, 15s; 21,7). En caso que Pedro hubiese llegado a interpretar las señales, para que la relación entre los dos personajes conservara aquí su coherencia con los otros pasajes del evangelio, se habría señalado la fe de Pedro después de la del otro discípulo" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 849).
24. "La referencia aclaratoria de que aún no conocían la Escritura supone más bien una reacción de incredulidad o de asombro (Lc 24,12). En la secuencia actual del texto la observación intenta destacar evidentemente la fe del otro discípulo y quizás, de forma indirecta, también la de Pedro" (R. SCHNACKENBURG, *Evangelio*, II, 20,9). Por otra parte, algunos Códices leen: "vieron y creyeron". Indudablemente, hay que leer en singular. Pero por cuanto hemos dicho, pensamos que Pedro llegó primero a la fe.

Volvieron adonde estaban antes[25]. El autor da así paso a otra escena. Los discípulos han descubierto la fe. Ya no es necesario estar junto al sepulcro. Comienza una nueva alianza. El escritor joánico va a confirmar con una experiencia de Jesús lo que ellos han visto sin visión en el sepulcro. Quizás a ellos principalmente se referiría la alabanza del Señor: "Dichosos los que no han visto y han creído" (20,29).

La Magdalena ¿símbolo de la mujer del Cantar? (20,11-18)

> 11 María estaba de pie junto al sepulcro fuera llorando y mientras lloraba se inclinó hacia el interior del sepulcro.

Dos veces se repite la palabra llorar; seguramente para denotar un afecto muy grande[26]. Ella se queda fuera. No tiene fe; ignora que en el sepulcro se halla la alcoba nupcial. La mujer del Cantar no lo encontró en el lecho y salió a buscarlo. Así le acontece a ella. Pero ya lo ha dado por perdido, porque incluso le han quitado la presencia del cadáver. Pero su amor es tan fuerte que la inclina a contemplar no su cuerpo, sino aquellas cosas que le tocaron por última vez.

> 20,12 Y ve dos ángeles en (vestiduras) blancas, sentados uno a la cabeza y otro a los pies donde había sido puesto el cuerpo de Jesús.

Estamos ante dos testigos que salen al paso de la mujer. Significan bien poco en el relato, pues se limitan a preguntar, sin más[27]. Pero, creemos que cumplen una doble función. Ser testigos de cuanto va a suceder, y conexionar la resurrección joa-

25. “La intención real de este versículo es hacer que los discípulos salgan de la escena para que pase a primer plano la Magdalena” (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1297).
26. “No se trata de las lamentaciones acostumbradas entre las mujeres de la familia o sus amigas por un difunto; María llora más bien porque creía que el cuerpo de Jesús había sido robado” (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1297).
27. “Ahora bien, el rasgo más sorprendente de Juan es, sin duda, el que los ángeles estén ahí como figuras tradicionales, sin que tengan que anunciar ya ningún mensaje” (J. Blank, *El Evangelio*, tomo tercero, 169).

nea con la narrada por los otros evangelistas, que hablan de presencia angélica: Marcos habla de un joven vestido con túnica blanca (16,5), Mateo de un (el) ángel del Señor, cuyo aspecto era como el relámpago y su vestidura blanca como la nieve (28, 2-3), Lucas de dos hombres con vestido refulgente (24,4).

La condición de testigos de estos dos ángeles parece que se intuye en que uno está a la cabecera y otro a los pies. El paralelismo con el Cantar se adivina[28]:

"me encontraron los guardias, que hacen ronda en la ciudad;
¿Habéis visto al amor de mi alma?" (Ct 3,3).

Aquí son ellos quienes interrogan a la Magdalena, allí es ella quien pregunta.

> 20,13 Y dícenle ellos: "Mujer, ¿por qué lloras?" Díceles: "Porque se llevaron a mi Señor y no sé dónde lo pusieron."

La llaman mujer[29]. En Juan esta palabra se halla siempre en conexión de bodas y alianza; Jn. 2,4; 4,21; 16,21; 19,26; 20,15. Enseguida también la llamará "mujer" Jesús. En una narración judía donde se habla de un huerto, de un lecho, y de una mujer que busca a un hombre, es inevitable asociarla a los temas del Cantar. Es llamativo el término "mi Señor". Antes hablaba en plural y decía "el Señor". ¿Cómo ante una aparición angélica se atreve a decir "mi Señor" y no el Señor? ¿Acaso no lo es El también de los ángeles? En este contexto, pensamos que la palabra Señor (Kyrios) reviste características nupciales. De hecho en el diálogo con la Samaritana tiene este sentido.

---

28. "Sin compartir la opinión de que, en este trasfondo del Cantar, María representa a la comunidad mesiánica que busca a Jesús y sería por tanto una figura colectiva, podemos preguntarnos si este texto (3,1-4) no le ha servido al evangelista para presentar la búsqueda de María" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 180-181).
29. "Los ángeles ven en María a la esposa de la nueva alianza, que busca al esposo desolada, pensando que lo ha perdido. María, de hecho, llama a Jesús *mi Señor* (cf. 20,2: *al Señor*), como mujer al marido, según el uso de entonces" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 854).

> 20,14 Dicho esto, se volvió hacia atrás y ve a Jesús de pie, pero no sabía que era Jesús.

Este volverse[30] hacia atrás podría hacer alusión al Cantar:

"Vuelve, vuelve, Sulamita,
vuelve, vuelve, que te miremos" (Ct 7,1).

En el Cantar se habla de mirar a la Sulamita y aquí la Magdalena ve a Jesús. Como las conexiones que vamos viendo entre el Cantar y Juan van sucediendo al contrario en uno y en otro, pudiera suceder otro tanto aquí. Allí ella interroga a los centinelas, aquí son los ángeles quienes interrogan a María. Y veremos otro caso más llamativo al final de nuestro relato.

> 20,15 Dícele Jesús: "Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quien buscas?" Ella creyendo que era el hortelano, le dice: "Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste y yo lo tomaré."

El concepto "*buscar*", en Juan, es muy significativo: cf. un posible lugar paralelo en Jn. 1,38.

Con el término "hortelano"[31], Juan llama la atención del lector sobre el contexto en que se está moviendo: el del Cantar. Es extraño que vea a unos ángeles y no les pregunte por la misteriosa desaparición del cuerpo de Jesús. También es llamativo que piense que el jardinero haya podido robar el cuerpo de Jesús estando allí los ángeles.

Quizás en el jardinero se encierra algún misterio. De hecho, el dueño del huerto del Génesis y del Cantar es Yahvé. ¿Estará pensando Juan que la Iglesia o comunidad de Jesús, personificada en la Magdalena, creyó por algún momento que Dios se había llevado para siempre a Jesús?[32]. Porque por el relato

30. Sobre el posible sentido de este doble volverse (cf. 20,16) de la Magdalena cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1300).
31. "Otros investigadores proponen otra explicación teológica, igualmente débil, de la mención joánica del hortelano; el huerto es el jardín de Edén (...), cuyo jardinero es Dios mismo [Hoskyns, Lightfoot]" (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1299).
32. En este caso, la expresión 'se han llevado del sepulcro al Señor' sería un pasivo divino.

se tiene la impresión de que este famoso personaje es superior a los ángeles.

Esta figura ha creado problemas a la exégesis, y no puede ser de otro modo. Tertuliano nos transmite la noticia de que, según los judíos, un hortelano había robado el cuerpo de Jesús por miedo a que los visitantes del sepulcro le pisaran las plantas[33]. Pero esta no es más que una pobre interpretación posterior de un hecho misterioso. ¿No estará al fondo el problema del sentido de Jesús, con respecto a la Iglesia, después de su muerte?

> 20,16 Dícele Jesús: "¡Mariám!" Volviéndose ella, dícele en hebreo "¡Rabouni!", que significa "Maestro".

María descubre a Jesús por la voz, al llamarla por su nombre, porque antes le ha oído hablar y no le ha conocido; cf. ver. 15. Se introduce ahora el tema del Buen Pastor, cuya voz conocen las ovejas (Jn. 10,3-5). Y de nuevo el tema del Cantar: "¡La voz de mi Amado que llama!" (5,2); cf. Jn 10,22 donde se habla del invierno, que al comienzo de la Pasión no ha pasado. El Cantar prosigue: "Mira, ha pasado el invierno" (2,11). Aunque la palabra *Rabbouni* viene traducida por "maestro", era un término que podía dirigir la mujer al marido. De hecho, en el Targum Sara llama a Abraham "rabbouni": mi señor, mi esposo. Se dice que se vuelve sin que antes se haya indicado (v. 14) que hubiera cambiado de postura. Quizá sea una marca joánica para aludir discretamente al Cantar, como vimos[34].

> 20,17 Dícele Jesús: "Suéltame, pues todavía no he subido al Padre; ve, pues, a mis hermanos y diles: Subo al Padre mío y Padre vuestro y Dios mío y Dios vuestro".

Se da a entender que María agarró a Cristo. La traducción: "no me toques"[35] es literal, pero no corresponde al sentido

33. *De spectaculis*, XXX; PL 1, 662 A.
34. Cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 856.
35. Bultmann observa en esa prohibición la intangibilidad del Resucitado; cf. *Das Evangelium*, 533.

griego, que implica la interrupción de una acción comenzada[36]. En Mateo se dice que María Magdalena y la otra María se acercaron, se asieron de sus pies y lo adoraron (Mt 28,1.9)[37]. El fondo del Cantar está ahí: "Encontré al amor de mi alma. Lo agarré y no lo soltaré hasta meterlo en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me concibió" (3,4). De nuevo, el mismo tono del Cantar, pero en sentido inverso: Jesús opone a la casa de la madre de ella la casa del Padre de él.

Jesús le dice que el agarrarlo para siempre sólo tendrá lugar cuando ella esté con él en la casa del Padre; "Cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo" (14,3).

No es improbable que también esté implícita en esta subida al Padre la venida del Espíritu Santo. En él la mujer le podrá retener; "El Espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada" (6,63).

¿Por qué Jesús habla del Padre antes que de Dios? Quizás Juan quiere decir que la revelación cristiana ha invertido los términos. ¿No será una respuesta a la Magdalena, para hacerle ver que Dios no lo va a arrebatar de la Iglesia, pues el Padre lo es de Jesús, pero también de los discípulos?[38]

> [20,18] María Magdalena marcha a anunciar a los discípulos que vio al Señor y que estas cosas le dijo a ella.

María va deprisa a comunicar a los amigos de Jesús su experiencia. De nuevo el innegable trasfondo del Cantar: "¡Oh

36. Cf. para toda esta cuestión R. E. BROWN, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1302-1303.
37. “De aquí se deduce que ella no sólo tendió los brazos hacia el Resucitado, como en la pintura de Fray Angélico, sino que se abrazó a sus pies en un gesto de adoración, como las santas mujeres según Mt 28,9. El ‘no’ que se dice a María no significa un deseo de separación; lo que lo motiva es la misión que ella tiene que cumplir ante los discípulos... Se le dice a María que, para ir a llevar un mensaje a los discípulos, no puede mantener a Jesús abrazado” (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 183).
38. “Esta expresión, ‘a mis hermanos’, resulta sorprendente; pero en este pasaje describe las nuevas relaciones que Jesús establece con los suyos, por cuanto que ahora los introduce de forma explícita en su propia relación con Dios” (J. BLANK, *El Evangelio*, tomo tercero, 174).

tú, reina de los jardines, mis compañeros escuchan tu voz!; ¡deja que también la oiga yo!" (Ct 8,13). Y la carrera de la Magdalena en busca de los amigos de Jesús también resuena en el Cantar: "¡Huye, amado mío, imita a una gacela o a un joven cervatillo por los montes perfumados!" (8,14).

Y "María Magdalena marcha (rauda) a anunciar a los discípulos que vio al Señor"...

El Nuevo Éxodo (20,19-23)

19 Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando
cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde
se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de
ellos y les dijo: "La paz con vosotros." 20 Dicho esto, les mos-
tró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver
al Señor. 21 Jesús les dijo otra vez: "La paz con vosotros.
Como el Padre me envió,
también yo os envío."
22 Dicho esto, sopló y les dijo:
"Recibid el Espíritu Santo.
23 A quienes perdonéis los pecados,
les quedan perdonados;
a quienes se los retengáis,
les quedan retenidos."

Al amanecer se ha presentado la nueva pareja humana, símbolo de la nueva creación. Esta pareja queda más connotada por la idea del Cantar que por la del Génesis. La nueva comunidad o esposa queda claramente reflejada en la Magdalena. Y ahora se va a presentar el nuevo Éxodo de esta comunidad, simbolizada en los discípulos reunidos en el cenáculo. Allí se encuentran con las puertas bien cerradas por miedo a los judíos[39], como antes lo hicieran los judíos por miedo a los egipcios.

39. En esta expresión quieren detectar algunos la intención de Juan de hacernos ver que al Cristo resucitado no le impiden los muros la entrada. Querría hablarnos de esa cualidad del cuerpo glorioso. Por su parte, otros descubren aquí un trasfondo de los sufrimientos de la comunidad joáni-

Jesús se aparece en medio de ellos. Antes su aparición fue en un jardín, ahora es en un espacio cerrado. Antes se prefiguraba el Cantar, ahora el lugar de la comunidad, como en la cena de despedida. Jesús, en medio, por dos veces les da la paz. "Situado en medio", quiere indicar que esa paz mesiánica alcanzará a todos por igual. Hemos dicho que les da la paz por dos veces. Un avisado conocedor de la Escritura podría pensar enseguida que esas dos veces, para alcanzar una cierta plenitud, están abocadas a una tercera. Esa tercera lo hará en otro momento comunitario, en el famoso episodio de Tomás (20,26). Por tanto, el pasaje que comentamos ha de leerse en estrecha unidad con cuanto sigue. Sólo al final (20,24-29), la comunidad estará completa.

Jesús muestra a sus discípulos las manos y el costado. El signo de sus heridas, su configuración por la cruz[40]. La resurrección no ha borrado esos estigmas. Es una indicación a los discípulos para hacerles ver que la cruz de Cristo no suple a la suya. Cruz y resurrección han de ir ya siempre unidas en el Maestro y en los discípulos, en el Señor y en sus amigos.

Ante esta experiencia, los discípulos sienten una gran alegría. Alegría que el Señor ya les había presagiado (cf. 16,20-22). Jesús les envía[41] al mundo como él fue enviado por el

---

ca perseguida por los judíos, como aparece en las disposiciones del concilio de Jamnia. "En 20,29 se dice que los discípulos reunidos en una casa... tenían las puertas atrancadas 'por temor a los judíos'... La frase recupera su sentido si se traslada al plano histórico del evangelista, si su comunidad se vio sometida a la prepotencia de un judaísmo hostil" (K. WENGST, *Interpretación*, 53).

40. "No estamos ante un espíritu o una creación de la imaginación. Pero al mismo tiempo el evangelista quiere subrayar que la resurrección supone la cruz. No se la puede eliminar con el pensamiento ni negarla como un mal sueño" (H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio,* 692).

41. "Jesús, el Enviado por excelencia, envía a los discípulos. Hasta el presente, excepto en 4,38 a propósito de la cosecha de los samaritanos, no había aludido a su envío más que en raras ocasiones y por anticipación, aunque ya había anunciado en los discursos de despedida que ellos serían sus testigos y que la obras que habrían de realizar serían sus propias obras (15,27; 14,12-14). La investidura de los discípulos para la misión

Padre (cf. 17,18). Esta salida al mundo nos recuerda el final del capítulo 14, cuando dijo Jesús: "Levantaos. Vámonos de aquí" (14,31). Este envío, sin duda, remite al otro. Ellos tendrán que llevar adelante esa nueva realidad surgida del Cristo glorioso. Pero necesitan una fuerza especial. Por eso Jesús les infunde el Espíritu Santo, y lo hace de tal manera que quiere recordarnos su sentido más profundo. Insufla sobre ellos. Esta expresión alude a pasajes paralelos en los que se habla de transmisión de la vida (Gn 2,7; 1Re 17,21; Ez 37,9; Sb 15,11). Seguramente el paralelismo más próximo se refiere a Gn 2,7[42], en el que el hombre comienza a ser espíritu viviente, es decir, verdaderamente hombre. Nos hallaríamos, pues, aquí, en Juan, en la constitución de la Nueva Humanidad por el Espíritu Santo infundido.

El perdonar y el retener los pecados indudablemente se halla vinculado a la tradición sinóptica de "atar y desatar". El Concilio de Trento ve aquí la institución del sacramento de la penitencia (Dz 807 y 894). No obstante, parece que no se hace una interpretación dogmática del texto joaneo[43].

Para Juan, por el don del Espíritu Santo se constituye a los discípulos en jueces del mundo. El Espíritu, que es el Espíritu de la verdad, se erige a través de ellos en discernidor del mundo, pues la nueva comunidad es la realización escatológica del Espíritu.

---

presuponía que Jesús tenía que haber regresado al Padre; por eso, es ahora cuando ha tenido lugar" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 191).

42. "El verbo usado por Jn: *sopló*, *exhaló su aliento*, es el mismo que se encuentra en Gn 2,7 para indicar la animación del hombre al infundirle Dios su aliento de vida; con aquel soplo se convirtió el hombre en ser viviente" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 867).

43. "El hecho de que el evangelista mencione el poder sobre los pecados muestra que éste se ejercía ya en su tiempo; la primera Carta de Juan lo da a entender también en un pasaje sobre la eficacia de la oración (1Jn 5,16-17). Sin embargo, ni el cuarto evangelio ni la Carta evocan los ministerios que fueron configurándose progresivamente en el seno de las Iglesias" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, 198).

Tomás, figura de los discípulos posteriores (20,24-29)

24 Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le decían: "Hemos visto al Señor." 25 Pero él les contestó: "Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré." 26 Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro y Tomás con ellos. Se presentó Jesús en medio estando las puertas cerradas, y dijo: "La paz con vosotros." 27 Luego dice a Tomás: "Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente." 28 Tomás le contestó: "Señor mío y Dios mío." 29 Dícele Jesús:
"Porque me has visto has creído.
Dichosos los que no han visto y han creído."

De este relato no existe paralelo en los sinópticos, a no ser que el evangelista haya personificado en Tomás las dudas que recogen Mateo (28,17) y Lucas (24,38-43) el día de Pascua. El primer dato que resalta el evangelista es que este discípulo no está con la comunidad. Por eso no es partícipe de la experiencia. Jesús siempre se manifiesta en relación con la comunidad.

La denominación del "mellizo" no deja de ser curiosa en un evangelio tan plagado de simbolismo, sobre todo, en esta parte final. Algunos han supuesto que este apodo le vendría de su actitud previa a la resurrección de Lázaro, de estar dispuesto a morir con Jesús (11,4-5)[44]. Tomás no cree en la resurrección de Jesús. No acepta el testimonio de una comunidad entera; quie-

44. "Dispuesto a seguir a Jesús hasta la muerte, representa otro aspecto de la comunidad, unida a Jesús y dispuesta a seguir su misma suerte: es el doble (mellizo) de Jesús. Tomás, sin embargo, piensa que la muerte es inminente; no se da cuenta que las doce horas del día no han terminado aún. Por otra parte, su horizonte acaba en ella. No teniendo aún la experiencia de la resurrección, no conoce la calidad de vida que Jesús posee y comunica. Llega al máximo de la adhesión dentro de su perspectiva humana y ahí se detendrá (cf. 20,25), hasta que Jesús no lo saque de su obstinación, haciéndole palpar su triunfo sobre la muerte [20,27ss]" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 498).

re tener experiencia directa del Resucitado. Quizás aquí el evangelista esté dando respuesta a la pregunta de no pocos seguidores posteriores de Jesús[45]. La alusión a estos discípulos, además de la posible intencionalidad intrínseca del relato, puede detectarse en la cifra ocho; "ocho días después". Juan está jugando aquí con una cierta ambivalencia: comunidad pascual, comunidad pospascual.

La comunidad pascual asegura que su creencia o fe en Jesús se basa en su experiencia de resucitado, que le identifica con el Jesús histórico. Cuando Tomás quiere comprobar los signos de la crucifixión está postulando esta identidad. Si el resucitado no es el crucificado, él no cree. Junto con esto, se halla también la idea de que la resurrección debe "comprobarse" personalmente desde uno mismo. Pero enseguida se dará cuenta de que la experiencia es fruto de la benevolencia de Jesús, porque, aunque se compruebe que el resucitado tiene los estigmas de la pasión, eso no da la base suficiente para confesar a Jesús, Dios. Juan no está hablando en el caso de Tomás de una fe basada meramente en comprobaciones físicas, sino en la experiencia que ellos han tenido de Jesús, y que en el futuro no va a repetirse.

La fe de Tomás no es modélica para los cristianos futuros, que han de creer al contemplar a la comunidad; en ella tiene que estar Jesús. Y Jesús los proclama dichosos[46].

En la comunidad Tomás ha experimentado aquello que Jesús dice en 14,20 y 15,9. El final de este pasaje invita al tema que ha sido a lo largo de sus páginas una constante: la fe.

45. "Se trata de una advertencia que se hace a los primeros discípulos y a los de todos los tiempos de la Iglesia. El Resucitado da a entender a todos que el testimonio y el anuncio de los testigos son suficientes para creer en él" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 494).

46. "En realidad, no se refiere ya a Tomás, sino a los discípulos venideros: el evangelista se dirige a la comunidad alejada ya de los orígenes cristianos, como cuando Jesús, pensando en todos los que se harían creyentes a continuación, confiaba al Padre: 'No solamente intervengo por estos, sino también por los que, por su palabra, crean en mí [17,20; cf. 15,27; 20,21]'" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 205).

Creer sin ver, es, en realidad, cuanto ha exigido Jesús a los judíos; aunque los signos que hacía invitaban a creer en él, siempre quedaba una distancia que debía ser vencida por la atracción del Padre, y la acogida misteriosa de esa llamada por parte del hombre.

Si bien este final es una confesión referente a los futuros discípulos, para hacerles comprender que la persona de Jesús no puede ser objeto de experiencia directa previa a la contemplación de la comunidad, a su vez es una urgencia a ésta, para que transparente gozosa al Señor, experimentando la cruz y la resurrección.

Conclusión (20,30-31)

> 30 Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro. 31 Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre.

Parece que aquí se halla el final originario de la obra, aunque más tarde veremos que el capítulo 21 tiene su sentido. Ante todo, se pone en claro la finalidad del escrito. Pero enseguida surgen algunos interrogantes. ¿Que sentido tiene aquí la palabra signo? ¿por qué dice que Jesús hizo otros muchos signos?. Signos, *semeîa*, es un vocablo que sale en los doce primeros capítulos. Cuando aquí se dice que Jesús hizo otros muchos signos, ¿sólo se refiere a lo realizado en esos capítulos o comprende todas las manifestaciones reveladoras del evangelio?[47]

---

47. "Si bien todos los críticos están de acuerdo en relacionar estos 'signos' con los milagros de Jesús, discrepan a la hora de fijar la amplitud que Jn da aquí a este término. ¿No habrá que incluir en él otros acontecimientos? La respuesta es, sin duda, afirmativa para los relatos pascuales... Por sus palabras y por sus obras, Jesús constituía una verdadera cuestión. Se amplía entonces la noción de 'signo', con el riesgo de ignorar su alcance simbólico. En definitiva, toda la existencia de Jesús fue un signo" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 209).

Algunos han supuesto que en el evangelio primitivo estas palabras ponían fin al capítulo 12. Pero cuando el redactor final las ha situado en este lugar, sin duda ha querido cerrar con esas palabras toda la obra de Jesús, englobando en ella todo tipo de manifestaciones, como su testimonio ante Pilato, su crucifixión y las apariciones pascuales. Toda actitud de Jesús, desde este punto de vista, cobra indiscutiblemente un carácter de signo.

"Para que creáis", ofrece también algunas dificultades. De este verbo tenemos dos lecturas: una en aoristo y otra en presente. Si se acepta el aoristo, se trataría de la fe que funda la comunidad, si el presente, de la fe que la robustece; el evangelio estaría orientado a ayudarla a crecer. Algunos autores, sin embargo, no consideran que en todos los casos Juan mantenga el significado peculiar de los tiempos griegos. Así, niegan el carácter ingresivo del aoristo en los siguientes lugares: 4,5: 7,39; 11,15.40, 12,42;14,29, 20,29[48].

La expresión: "Hijo de Dios" es una de las categorías básicas del cuarto evangelio[49]. El Cristo o Mesías sólo ha aparecido en Juan en labios de Jesús una sola vez[50], pero sí muchas de forma implícita; después de que hacía alguna manifesta-

---

48. "La tesis de que el EvJn es un escrito misional se ha repetido una y otra vez, pensando en la gentilidad (W. Oehler) o parcialmente en los samaritanos (E. D. Freed), pero más en el judaísmo (K. Bornhäuser) y sobre todo en los judíos de la diáspora helenística, que deben ser conducidos en la fe en la mesianidad de Jesús (W. C. van Unnik, J. A. T. Robinson). Pero es más que problemático que la idea misionera sea la predominante" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 418).
49. "En el cuarto evangelio, el título 'Hijo de Dios' aparece pocas veces en las sentencias de Jesús, pero se lo atribuye en una controversia con los judíos que lo acusaban de blasfemia (10,36-38). Jesús prefiere llamarse 'el Hijo', subrayando así su plena dependencia del Padre (5,19-30). En nuestro texto, el título condensa la elevada cristología joánica: El Hijo de Dios es 'de arriba', 'ha salido de Dios y ha venido al mundo'; en él se ha manifestado el Dios invisible [1,18; 3,16]" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura,* IV, 211).
50. "Le dice la mujer: 'Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga nos lo desvelará todo'. Jesús le dice: 'Yo soy, el que está hablando contigo."

ción, se interrogaban tanto las multitudes como los dirigentes acerca del sentido mesiánico de sus palabras. Jesús se identificó a sí mismo como el Enviado del Padre, el Hijo. Que él equiparara esos conceptos con el de Mesías, sigue siendo un misterio. Si se acepta su conciencia mesiánica, hay que convenir que su mesianismo no coincide con ninguna de las ideas que sobre el Mesías se habían formado en su tiempo. Él confirió al mesianismo una impronta nueva.

Finalmente, la fe como condición o, mejor, como fuente de vida, es una constante del evangelio[51]. Fe es adhesión a Jesús por la atracción del Padre y la aceptación de la persona. De aquí surge un dinamismo vital y experiencial que sólo el Espíritu es capaz de escrutar.

51. "Para Jn la fe en Cristo abre al creyente a otra realidad profundamente transformadora, descrita bajo uno de los términos cardinales de sus escritos: la Vida. Si la Verdad sintetiza lo que Cristo aporta como revelador, Vida es el término más comprensivo de Jn para representar su don como salvador. Jesucristo ha venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia (10,10). Esta importancia inmensa que Jn le concede está muy en consonancia con sus antecedentes veterotestamentarios y judaicos" (J. M. CASABÓ SUQUÉ, *La teología*, 241-242); ver también 241-246.

CAPÍTULO 21

DESTELLOS DE LA IGLESIA POSPASCUAL

Este capítulo ha planteado a la crítica muchos problemas. El primero se refiere a su relación con los precedentes. Hay quien ha supuesto que se trata de una añadidura hecha por un discípulo de la escuela joánica. Tendría como finalidad suplir algunas carencias del escritor primitivo. Habría querido dar una respuesta al problema de Pedro. ¿Cuándo éste se reconcilió con Jesús? Pues no se nos había dicho nada de su conversión. En los otros evangelios se cuenta que después de la última negación Pedro rompió a llorar (Mc 14,72 y par). Juan, por su parte, termina simplemente el relato con la tercera negación.

Otro aspecto se referiría a las apariciones de Jesús en Galilea. El capítulo 20 sitúa las manifestaciones pascuales en Jerusalén. ¿El escritor último pretendió que no se omitiera esa tradición que aparece en Mc y Mt?[1]

Muchos, apoyados en argumentos filológicos, pretenden hacer ver que esta perícopa no puede pertenecer al mismo escritor que el resto del evangelio. Pero otros, basados en estos mismos argumentos, creen que no existen razones de peso para hablar de la doble autoría, pues las nuevas palabras que aquí aparecen, la gran mayoría, se deben a una situación distinta de orden redaccional o teológico[2].

1. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1400-1403.
2. "Entre los exegetas se da una gran divergencia en lo que atañe al origen, la redacción y el análisis filológico de este capítulo. En la redacción del cuarto evangelio, el capítulo 21 ofrece al lector una etapa posterior de su

Muchos encuentran aquí no pocas anomalías. Una de ellas sería que el autor utiliza para hablar de la resurrección un verbo que no es el habitual en su caso[3]. También ven raro que acompañen a Pedro, a su antiguo oficio de pescador, algunos discípulos que nada tenían que ver con este trabajo y que no estaban ligados con Pedro nada más que en razón de su vinculación con Jesús, pero no por ser compañeros de pesca[4].

Problema no menor surge de la doble conclusión. El evangelio ofrece la impresión de que concluye con el final del capítulo 20. Por otra parte, la conclusión del 21 se refiere no solamente a este capítulo, sino a todo el conjunto del libro. Si el capítulo 21 fuera un epílogo o apéndice el escritor fácilmente hubiera omitido esa conclusión y hubiera trasladado la precedente a este lugar[5].

---

composición. Probablemente hubo un redactor final, que pertenecía a la comunidad de Juan, que recogió y utilizó algunas tradiciones conocidas en el ambiente del cuarto evangelista, ofreciéndonos un epílogo con su propia reelaboración y su propio estilo literario" (G. Zevini, *Evangelio*, 498).

3. "El verbo 'se manifestó' (*ephanérōren*), utilizado dos veces en el v. 1, no es habitual para indicar una aparición del Resucitado. Etimológicamente, connota la claridad a plena luz de una realidad secreta hasta entonces que en Jn es celestial. De esta manera, en Caná, Jesús 'manifestó' su gloria" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 223).
4. "Algunos investigadores encuentran inconsecuente el hecho de que el redactor presente como pescadores a estos discípulos, cosa que el evangelista nunca menciona. Sin embargo, es infundado suponer que el evangelista lo ignorase, pues con frecuencia da por supuesto el conocimiento que los cristianos tenían acerca de algunos detalles, como cuando se refiere a Juan sin antes decir que se trata del Bautista. Otros ven una inconsecuencia en el hecho de presentar a Natanael entre los pescadores, ya que procedía de un país montañoso. Ninguna de estas objeciones resulta insuperable, pero en el comentario propondremos que los nombres de los compañeros de Pedro no pertenecían originalmente al relato de la pesca" (R. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1389).
5. "La conclusión del cap. 20 tiene, de todas formas, un complemento en la edición del final del cap. 21 (21,24s), a cargo de los discípulos del evangelista. Se comprueba aquí la existencia de una 'escuela joánica', depositaria de la tradición y de la obra dejada por 'el discípulo a quien Jesús amaba'. Ahora ya no se trata de un autor individual, sino de una comunidad que lejos de limitarse a transmitir un testimonio histórico, testifica

También se discute la unidad de la perícopa, en la que aparecen tres partes claramente diferenciadas: la pesca milagrosa, el episodio de Pedro y el discípulo amado, y la conclusión.

Creo que muchos de los problemas –los que hemos señalado y otros que presentan los autores– se resuelven si acertamos a descubrir el género literario del relato, que debe configurarse desde la estructura interna propia y del resto de la obra.

En primer lugar, mientras no se ofrezcan datos más abundantes[6], no se puede considerar este pasaje de distinto autor que el resto del evangelio. Incluso la conclusión con el famoso "sabemos" (21,24), en plural, y "pienso", (21,25) en singular, pudiera ser una forma de hablar comunitaria y personal por la que se da a entender que en el texto está implicada la comunidad y un testigo peculiar. Aun admitiendo que los 21 capítulos pertenezcan al mismo autor, no queremos negar que no haya diversos estratos y autores. Nos estamos refiriendo al autor final, que ha dado unidad y orden a toda la obra y que considera todo lo precedente como dimanante de un testigo, amigo de Jesús y discípulo al que se le atribuye la base del pensamiento del evangelio. El concepto que de autor literario se tenía en la antigüedad nos da pie para esta opinión.

Como veremos, el capítulo 21 forma estrecha unidad con lo precedente, y las posibles anomalías o contrastes que pudieran detectarse, dejan de serlo desde la perspectiva desde la que nosotros lo vamos a contemplar[7]. Por eso decíamos que

---

aquí una experiencia espiritual: 'Sabemos que su testimonio es verdadero' [v. 24]" (E. COTHENET, *El cuarto evangelio*, 265).

6. Después de sopesar los datos a favor de la identidad o diversidad de autores así como los autores que sustentan una u otra opinión (pp. 1402-1403), escribe R. Brown: "En nuestro comentario trabajamos sobre la hipótesis de que el autor es un redactor, conclusión a la que llegamos por razones distintas del criterio inseguro basado en el estilo" (*El Evangelio*, XIII-XXI, 1403).
7. "Este capítulo suele considerarse como un apéndice al evangelio, que habría quedado concluido con el capítulo 20. No puede negarse que el final del capítulo anterior constituye una conclusión, pero puede preguntarse si es conclusión a la obra entera o a una parte de ella... La rela-

es importante descubrir el género literario que lo preside. En efecto, el capítulo 21 es al evangelio de Juan lo que los Hechos al de Lucas. Aquí no se está narrando una jornada de pesca, sino una predicación o misión, quizás la primera. Todo el capítulo está en clave, elaborado en lenguaje figurado, mediante el cual se recuerdan hechos, que hoy es ya imposible situar con precisión. Se trata de dejar claro que la misión de la comunidad de Jesús tiene fuerza y vigor gracias a la presencia del resucitado en medio de ella[8]. El grupo de Jesús es comunidad, presencia de Jesús Resucitado, eucaristía, misión y discipulado.

Tanto el discípulo al que se le encarga hacer el oficio del Buen Pastor, como el discípulo al que amaba Jesús, son dos referentes de la comunidad. Esto es cuanto el autor ha querido poner de relieve. Para ello ha conjuntado los diversos episodios en una jornada de pesca, de misión. Se trata de la teología de la nueva comunidad, basada en hechos precedentes de Jesús, de diversa índole.

---

ción entre los capítulos 20 y 21 es parecida a la que existía entre la primera y la segunda parte del discurso de la Cena. La primera (caps. 13-14) estaba dedicada a la vida interna de la comunidad, la segunda (caps. 15-16) a su presencia y misión en el mundo, insistiendo en el deber de producir fruto y explicando sus relaciones con este mundo hostil. De modo parecido, el capítulo 20 presenta a Jesús resucitado de la muerte como centro de la vida interna de la comunidad y punto de origen de la misión; el capítulo 21, como presente en ella. De ahí que se trate de la pesca (fruto) y que surja de nuevo el tema de la hostilidad del mundo (muerte anunciada a Pedro) y la necesidad del seguimiento [21,18-19]" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 887). Opinión que comparte X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 222.

8. "Este pasaje es rico en alusiones y en símbolos. En primer lugar, el *mar* adonde van a pescar los discípulos: es el lugar de la peripecia humana; simboliza el momento de la prueba y de la dificultad... Pedro es el primero del grupo en ser nombrado y después de él los demás. Su función en la comunidad eclesial está ya insinuada en cierto sentido. Su número de *siete* tiene también un significado; lo mismo que el número de 'doce' indica la totalidad de Israel, el 'siete' es la cifra simbólica de la universalidad... Se subraya el momento de crisis con la alusión a la *noche*, que no es sólo un hecho cronológico, sino simbólico de la ausencia del Señor" (G. Zevini, *Evangelio*, 501-502).

Aquí se pone ya de relieve la universalidad de la nueva comunidad, que el evangelio anunciaba, pero que no expresaba claramente. Por lo demás, no hay un sólo elemento que de una forma o de otra no pueda detectarse en las otras tradiciones, si se exceptúa quizás el episodio de Pedro y el discípulo amado, que solamente se halla en la última parte del evangelio joaneo[9].

La conexión con el resto de la obra es tan grande que impide que denominemos a este capítulo apéndice o epílogo[10]. Se trata, sin duda, de un capítulo constitutivo del conjunto. Sin él, el evangelio no lograría afirmar cuanto pretende[11]. Al principio del evangelio aparecen cinco discípulos, cifra que representa al Israel renovado, o mejor, recreado por Jesús; aquí, siete, el Israel de Jesús con perspectivas universalistas.

El sentido de los paganos no aparecería del todo explícito sin estos versículos. Ya decíamos que Nicodemo, la Samaritana y el funcionario real (pagano) expresaban la dirección del evangelio. También observábamos que junto a la cruz los soldados participaron del ser de Jesús, mediante el reparto de sus vestiduras, pero todo quedaba un poco velado y como prefigurando algo. Mediante su manifestación junto al mar de Tiberíades –precisamente usa mar, siendo un lago, para darle un sentido universal, y Tiberíades en lugar de Galilea, que pudiera ser más ambiguo, para resaltar su ambientación pagana– se esclarece el significado de la misión de Jesús, que alcanza rango de universalidad.

---

9. Hablando del posible autor de este capítulo, dice X. Léon-Dufour: “Es un buen conocedor del evangelio y quizás su primer editor. Los materiales narrativos que utilizó proceden, bien del fondo propio del ambiente joánico, por ejemplo en todo lo relativo al discípulo, bien de tradiciones que nos han conservado los sinópticos. El redactor ha unificado estos diversos elementos. El relato resultante es una composición original, de modo que es inútil buscar unas ‘fuentes’ claramente delimitadas” (*Lectura*, IV, 221-222).
10. Cf. J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 887-888.
11. “También tiene para nosotros un cierto valor de clave para entender mejor la obra del evangelista en sus circunstancias históricas, pues así podemos reconocer cómo fue compartido por un gran círculo de discípulos y amigos y recibido por la comunidad” (R. Schnackenburg, *El Evangelio*, III, 425).

Con este capítulo se explica también la significación de la multiplicación de los panes y de los peces, que a esta luz adquieren dimensión eucarística y misional. Así, la red repleta de peces, que no se rompe, explica por qué los soldados no dividieron la túnica de Jesús.

Las brasas de este capítulo explican también por qué la noche de la Pasión Pedro tenía frío y se calentaba junto con los criados del Sumo Sacerdote. También se explícita el contenido del Buen Pastor y su sentido después de la muerte de Jesús, así como la vinculación del discípulo amado y Pedro.

Finalmente, ya lo hemos hecho notar, el grupo de Jesús no es algo aéreo o meramente carismático; hay alguien que lo preside y se advierte explícitamente que sólo existe una cosa importante para el hombre: el seguimiento, al que se le invita a Pedro, y que realiza magníficamente el discípulo amado.

El final hace inclusión con los versículos últimos del capítulo 12, donde el autor sitúa a Jesús en un espacio sin límites y ante un público universal. Parece que allí el escritor no se sentía a gusto con su obra porque le parecía que quedaba mucho todavía por decir, y se resistía a terminarla. Con aquella estratagema daba a entender que Jesús no solamente había revelado su mensaje durante su vida pública, sino que seguía revelándolo. Pues bien, ahora en la conclusión, su autor no tiene pudor en afirmar que si se escribieran todas las cosas que ha hecho Jesús, el mundo entero no tendría espacio suficiente para contener los libros que se escribieran.

Además, la conclusión quiere esclarecer el misterio del autor del libro, cosa que no se hace en ninguno de los otros evangelios. Esto, al contrario de cuanto se supone, no se escribió mucho tiempo después de que la obra circulara, ya que no existe ningún testimonio de que en algún momento el evangelio corriera entre el público sin el capítulo 21[12], sino que se

12. "Según las pruebas textuales, incluidos manuscritos tan antiguos como P^{66} y Tertuliano, el cuarto evangelio nunca circuló sin el cap. 21. (Un manuscrito siríaco del siglo V o VI [British Museum cat. Add. no. 14453]

editó al mismo tiempo. Quien dio la forma final, manifestó su origen. El evangelio se ha elaborado en la comunidad joánica. El testimonio sobre Jesús remite a un discípulo de ésta, pero la redacción y elaboración de esos materiales hasta adquirir la forma de evangelio se ha debido a diversas manos que, finalmente, han sido unificadas por un redactor[13].

No es improbable que ese discípulo de Jesús diera el visto bueno a toda la obra. De esta forma, se salvan los datos tradicionales y las exigencias literario-teológicas. En este sentido, así se justifican muchas y fundadas sospechas de que algunas secciones del evangelio han sido removidas para situarlas en otro lugar en vista a materiales más amplios y a una visión unitaria de toda la obra.

La primera misión (21,1-14)

> [1] Después de esto, se manifestó Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. Se manifestó de esta manera. [2] Estaban juntos Simón Pedro, Tomás, llamado el Mellizo, Natanael, el de Caná de Galilea, los de Zebedeo y otros dos de sus discípulos. [3] Simón Pedro les dice: "Voy a pescar." Le contestan ellos: "También nosotros vamos contigo." Fueron y subieron a la barca, pero aquella noche no pescaron nada.
> [4] Cuando ya amaneció, estaba Jesús en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús. [5] Díceles Jesús: "Muchachos, ¿no tenéis nada que comer?" Le contestaron: "No." [6] Él les dijo: "Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis." La echaron, pues, y ya no podían arrastrarla por la abundancia de peces. [7] El discípulo a quien Jesús amaba dice entonces a Pedro: "Es el Señor". Cuando Simón Pedro oyó "es el Señor", se puso el vestido –pues estaba desnudo– y se lanzó al mar. [8] Los demás discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red

---

que finaliza con Jn 20,25 perdió al parecer los folios finales" (R. E. BROWN, *EL Evangelio*, XIII-XXI, 1400).

13. "Por consiguiente, el único dato hermenéuticamente relevante que nos proporciona la cuestión del autor es que la comunidad continúa considerando muy importante el testimonio sobre la vida de Jesús que el evangelio presenta" (J. O. TUÑÍ VANCELLS, *Jesús*, 32).

con los peces; pues no distaban mucho de tierra, sino unos doscientos codos.
[9] Nada más saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan. [10] Díceles Jesús: "Traed algunos de los peces que acabáis de pescar." [11] Subió Simón Pedro y sacó la red a tierra, llena de peces grandes: ciento cincuenta y tres. Y, aun siendo tantos, no se rompió la red. [12] Jesús les dice: "Venid y comed." Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: "¿Quién eres tú?", sabiendo que era el Señor. [13] Viene entonces Jesús, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez. [14] Esta fue ya la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.

La narración comienza separando este bloque del resto del evangelio con la expresión *metà taûta*, que, sin duda, hay que traducir por "algún tiempo después". Esta manifestación[14] de Jesús resucitado viene separada de las precedentes. Se trata, como ya hemos dicho, de una misión. Esto ya es historia de la Iglesia joánica[15]. El autor va a presentar a Cristo resucitado en medio de ella. La pesca no es un dato histórico, sino un elemento figurado del relato. La misión tiene carácter universal, por eso se va a hablar de mar de Tiberíades, dos palabras que fijan claramente esa universalidad, como ya hemos visto. El versículo primero resalta que la aparición de Jesús se realizará de forma particular repitiendo dos veces el verbo manifestar y señalando concretamente que va a ser como sigue, "así".

---

14. "El verbo 'se manifestó' (*ephanérōsen*), utilizado dos veces en el v. 1, no es habitual para indicar una aparición del Resucitado. Etimológicamente connota la claridad a plena luz de una realidad secreta hasta entonces que, en Juan, es celestial. De esta manera, en Caná, Jesús 'manifestó' su gloria" (X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 223). El autor dirá tres veces que Jesús se '*manifestó*' (v. 1.14).
15. "La analogía de que el capítulo 21 es al evangelio de Juan lo que los Hechos son al evangelio de Lucas quizá sea exagerada, pero lo cierto es que el capítulo 21 es de marcado carácter eclesial. Supone una reflexión sobre unos temas pertinentes a la etapa que media entre las apariciones de Jesús resucitado (vv. 1-14) y su segunda venida (vv. 22-23), es decir, el tiempo de la Iglesia" (R. E. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1405).

Esta aparición tiene lugar algún tiempo después, ¿se referiría Jesús a este momento, al decirle a Pedro en el lavatorio de los pies (13,7) que lo que él hacía lo entenderá más tarde? Probablemente, como veremos enseguida.

Los discípulos ya forman comunidad. Para señalar este hecho, se utiliza la misma palabra griega que en los Hechos de los Apóstoles el día de Pentecostés (2,21), "homoû.". Simón Pedro aparece el primero y es el que decide salir a pescar, al igual que también fue él el que decidió ir al sepulcro de Jesús la mañana de Pascua (20,3). Al final del relato se nos explicará por qué Pedro actúa de ese modo. Se mencionan siete discípulos, cinco son nombrados expresamente, y se añaden dos más innominados[16].

Entre los discípulos nombrados, figuran aquellos que muestran en el evangelio de Juan una cierta representatividad. La figura de Simón Pedro goza de un relieve especial. Tomás, que ha tenido dificultades en la aceptación de Jesús, que se encontraba fuera de la comunidad y ahora ya vive adherido a ella, pero que en su día mostró un gran entusiasmo por el seguimiento de Jesús, Natanael, que es el símbolo del verdadero israelita, y los hijos del Zebedeo, la única vez que aparecen en el evangelio joaneo; posiblemente el evangelista ha utilizado esta expresión sinóptica para ocultarse, pues a continuación uno de ellos, el discípulo amado, va a jugar un papel de máxima relevancia. Santiago, que fue el primer mártir de los Doce, debió gozar de gran prestigio, ya que Herodes decidió asesinarlo. Los otros dos, en realidad representan al resto de discípulos, pero no dice doce, que sería el símbolo de Israel, sino

16. "Ciertamente que la lista no deja de tener un trasfondo; y desde luego que para los lectores desempeña justamente en este pasaje una función narrativa: mete al círculo terrestre de los discípulos en su horizonte, mostrándoles su importancia permanente después de los sucesos pascuales, mediante una aparición del Resucitado. En ese orden de cosas el numero siete puede tener un valor simbólico, por ser el número de la plenitud en el pensamiento semítico; el grupo de discípulos representa a la comunidad futura, la Iglesia [cf. también las siete comunidades en Ap 2-3]" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 436).

otros dos, que, sumados a los cinco precedentes, alcanzan la cifra de siete. El número que indica la gentilidad[17]. Esta misión tiene un carácter universal[18].

Pedro toma la decisión de ir a pescar. ¿Piensa el evangelista en la pesca como una actividad humana, o más bien en la actividad apostólica? El relato joánico, que sitúa esta aparición como algún tiempo posterior a las otras, ya no puede estar suponiendo que se trata de una actividad relacionada con su oficio humano; indudablemente, su pensamiento se está dirigiendo a la misión apostólica. El texto quiere poner de relieve que la misión, sin la presencia de Jesús resucitado, es imposible. No logro comprender cómo no pocos exegetas modernos siguen pensando este relato como la descripción de una pesca normal[19].

Pedro va a la misión en la noche. En Juan, la noche es siempre carencia de Jesús. Quizás habría que recordar aquí la frase de Jesús: "Tenemos[20] que trabajar en las obras del que me ha enviado mientras es de día; llega la noche cuando nadie puede

---

17. "La oposición entre las cifras 12 y 7, para designar al pueblo judío (doce tribus) y a los pueblos paganos (setenta pueblos), pertenecía al lenguaje figurado común. Así aparece en los dos episodios de los panes en Mt y Mc: *doce cestos* (Mt 14,20; Mc 6,43), *siete espuertas* (Mt 15,37; Mc 8,8); parejamente en las dos misiones que registra Lc: de los Doce (9,1) y de los Setenta (10,1-17), como en los dos grupos en los Hechos: el de los Doce (1,26) y el de los Siete [6,2-6] (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 894).
18. En el capítulo sexto, que, como vimos, se refería a judíos y gentiles dirá: "Después de esto, se fue Jesús a la otra ribera del mar de Galilea, el de Tiberíades". Ahora sólo hablará de Tiberíades, la ciudad relacionada con el paganismo y de siete, no doce, discípulos, el número que representa también a los paganos.
19. Escribe uno de ellos, ya muy próximo a nuestra opinión: "No parece dudoso que, en el pensamiento del evangelista, esta pesca milagrosa constituya una especie de parábola al vivo de la misión apostólica... La pesca milagrosa del capítulo 21 de san Juan insiste sobre la misma lección. Jesús resucitado da a entender al pequeño grupo de sus discípulos que la hora en que su vocación va a tomar cuerpo, está próxima" (D. Mollat, *Iniciación*, 134).
20. Téngase en cuenta el plural atestiguado por los mejores códices.

trabajar" (9,4). Al llegar la mañana[21], se hace presente Jesús (21,4). Todos los elementos de este capítulo se prestan fácilmente a la comprensión simbólica. En la sección que nos ocupa nos encontramos con muchos de ellos, como mar, Tiberíades, siete discípulos: suma de cinco expresamente nombrados y "otros dos", la pesca, salir, la noche, la mañana, multitud de peces, ciento cincuenta y tres, ceñirse el vestido, etc.

Como han ido solos a pescar sin Jesús, su trabajo ha resultado infructuoso. Pero Jesús se hace presente precisamente en el momento en que se dan cuenta de su fracaso. Es la mañana. A esta hora sitúa también el evangelista la resurrección. Jesús se dirige a ellos con una frase cariñosa. Los llama "muchachos" (cf. 4,49; 16,21), y les pregunta si tienen pescado[22]. El texto quiere recalcar así la incapacidad de los discípulos para pescar sin la presencia de Jesús. Ante la orden de éste, que les indica dónde deben echar las redes, la captura producida fue muy grande. ¿Quiere recalcar el evangelista solamente la incapacidad de pescar de los discípulos o también el lugar donde deben hacerlo? Algún comentarista sugiere, apoyado en las palabras *muchedumbre de peces,* que se hace aquí relación a 5,5. En este caso, echar la red a la derecha indicaría que deben dirigirse al pueblo oprimido[23].

Ante una pesca tan abundante enseguida el discípulo amado exclama ¡es el Señor! Este discípulo ha aparecido en el evangelio tres veces en relación con Pedro (13,23; 18,15; 20,2).

---

21. "El *Amanecer* en que actúa Jesús es todo lo contrario a la noche y a las tinieblas. En lenguaje bíblico es el momento de la intervención extraordinaria de Dios y de la oración (cf. Ex 14,24; Sal 5,4; 30,6; 88,14; 90,14); coincide con el momento de la resurrección de Jesús y con su presencia en la comunidad eclesial. Bajo esta luz el Señor viene a los suyos y se presenta a orillas del mar, situándose dentro de la fragilidad humana para trasformarla" (G. ZEVINI, *Evangelio*, 502).
22. El término griego usado por el evangelista: *Prosphagion*, significa algo para acompañar el pan; solía ser pescado.
23. "El término *muchedumbre* ha aparecido solamente una vez en Juan (...), en una frase paralela a ésta: la *muchedumbre de los enfermos* (5,5)/ *de los peces* (21,6). Es posible que el paralelo sea pretendido por el evangelista" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 897).

Se dice que Pedro estaba desnudo. Esta expresión quizás va más allá de querer afirmar que se hallaba con el traje de pescar, y que después, para ir a Jesús, se ciñó la túnica. Los autores encuentran en este pasaje bastantes dificultades. ¿Cómo para ir a nado hacia Jesús se pone más ropa? Por otra parte, la palabra desnudo no puede tomarse al pie de la letra. No se capturaba así la pesca entre los judíos. Y la desnudez total en público no estaba permitida. Como siempre, Juan, apoyándose en datos reales, ha elaborado un precioso simbolismo[24], que es fácilmente perceptible. Pedro estaba desnudo, porque no tenía la actitud de servicio que Jesús mostró en el lavatorio de los pies cuando se ciñó la toalla (13,4-5). Allí mismo ante el reproche de Pedro, al ver esta actitud del maestro, Jesús le dijo que lo entendería más tarde [metà taûta] (13,7), palabras con la que ha comenzado el relato de este capítulo. Ahora Pedro, ciñéndose la túnica, adopta las actitudes de Jesús. Antes fue Jesús a Pedro ceñido y éste le rechazó, ahora viene Pedro a Jesús ceñido y éste lo acoge. Pedro ha entendido que la misión es servicio, y sólo de esta forma resulta eficaz[25].

Los discípulos traen la barca con la red llena de peces a tierra, pero será Pedro otra vez el que decida ir a buscar los peces, arrastrando la red. Nótese la insistencia en Pedro y en la red. Enseguida Jesús le va a encomendar la guarda de su rebaño. Estas escenas anticipan ya su puesto preeminente; así como el de tomar la decisión de ir a pescar. Jesús quiere que los peces pescados por sus discípulos se unan a los que él tiene preparados para la comida. Parece que esta comida está en relación

---

24. La idea de que aquí se oculta una intencionalidad simbólica se va abriendo paso entre los autores; cf. X. Léon-Dufour, *Lectura*, IV, 228.
25. "En primer lugar, hay un juego de vestido-desnudez; en segundo lugar, la acción de tirarse al agua. La desnudez de Pedro indica que carece del vestido propio del discípulo. La expresión clave que remite a un pasaje anterior es: se ató... a la cintura. Esta expresión se ha usado solamente en la Cena, cuando Jesús se ató el paño que significaba su servicio hasta la muerte (...). Pedro va desnudo porque no ha adoptado la actitud de Jesús, por eso no ha producido fruto alguno la misión [12,24]" (J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio*, 898).

con la multiplicación de los panes y los peces. La vinculación de la misión con la Eucaristía queda fuertemente remarcada.

Sobre el número de peces, la red llena de 153 peces grandes, los autores no se han puesto de acuerdo. Léon-Dufour piensa que nunca sabremos ya el significado auténtico de ese simbolismo; J. Mateos, desde el significado de los números, según han ido apareciendo en el evangelio, propone que se trata de una comunidad del Espíritu, que la presencia de Jesús siempre multiplica[26]. Las opiniones, como decimos, son muy numerosas y casi todos los comentaristas las recogen. A ellos remitimos. Yo creo que lo más seguro es aceptar la opinión de san Jerónimo, según la cual, en algunos lugares 153 era el número de especies de peces existentes: en la red entraron todas las razas, ningún hombre quedó excluido[27].

Al regresar a tierra, observan unas brasas preparadas y sobre ellas un pez y pan. ¿No habrá aquí alguna alusión a aquellas otras brasas de la noche de la Pasión (18,18)[28] cuando Pedro negó a Jesús, mientras que ahora lo confiesa? Jesús les pide que traigan algunos de los pescados que han capturado y les invita a comer. El versículo 13 está lleno de densidad. La terminología que se usa es muy similar a la de la multiplicación de los panes y los peces. Es difícil no ver en esta celebración una eucaristía[29].

---

26. Cf. J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 901).
27. "Según Jerónimo, los naturalistas de lengua griega habrían distinguido 153 especies de peces (afirmación que habría que controlar): la cifra significaría la totalidad de la familia humana... San Agustín llega al mismo sentido por vía matemática: la totalidad de los seres humanos está representada por el hecho de que 153 es la suma aritmética de los 17 primeros números. Cirilo de Alejandría descompone la cifra en 100 (la plenitud de los paganos) + 50 (el resto de Israel) + 3 (la Trinidad). Otros autores modernos han pensado en la gematría: 153 correspondería a la suma del valor numérico de las letras que constituyen tal término o tal expresión hebrea; se han propuesto varias lecturas remitiendo a Ez 47,10" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura IV*, 229-230[36]).
28. En los dos casos se usa el mismo término griego.
29. "Hay buenos argumentos a favor de la existencia de un simbolismo sacramental en Jn 21. La descripción del almuerzo en el versículo 13, donde Jesús 'cogió el pan y se lo repartió y lo mismo el pescado', viene a ser

El misterio de Pedro y del discípulo amado (21,15-23)

15 Después de haber comido, dice Jesús a Simón Pedro:
“Simón de Juan, ¿me amas más que éstos?” Le dice él: “Sí,
Señor, tú sabes que te quiero.” Le dice Jesús: “Apacienta mis
corderos.” 16 Vuelve a decirle por segunda vez: “Simón de
Juan, ¿me amas?” Le dice él: “Sí, Señor, tú sabes que te quie-
ro.” Le dice Jesús: “Apacienta mis ovejas.” 17 Le dice por ter-
cera vez: “Simón de Juan, ¿me quieres?” Se entristeció Pedro
de que le preguntase por tercera vez: “¿Me quieres?” y le dijo:
“Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero.” Le dice Jesús:
“Apacienta mis ovejas.

18 “En verdad, en verdad te digo:
cuando eras joven,
tú mismo te ceñías,
e ibas adonde querías;
pero cuando llegues a viejo,
extenderás tus manos
y otro te ceñirá
y te llevará adonde tú no quieras.”

19 Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glo-
rificar a Dios. Dicho esto, añadió: “Sígueme.”

20 Pedro se vuelve y ve, siguiéndoles detrás, al discípulo a
quien Jesús amaba, que además durante la cena se había
recostado en su pecho y le había dicho: “Señor, ¿quién es el
que te va a entregar?” 21 Viéndole Pedro, dice a Jesús: “Señor,
y éste, ¿qué?” 22 Jesús le respondió: “Si quiero que se quede
hasta que yo venga, ¿qué te importa? Tú, sígueme.” 23 Corrió,
pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no mori-
ría. Pero Jesús no había dicho a Pedro: “No morirá”, sino: “Si
quiero que se quede hasta que yo venga.”

---

un eco de la multiplicación de los panes y los peces en 6,11: ‘Jesús tomó los panes, pronunció la acción de gracias, y los repartió a la gente con el pescado, todo lo que quisieron’. (La semejanza es tal que Wellhausen llegó a pensar que la comida de Jn 21 era una variante de la que tuvo lugar con motivo de la multiplicación). El hecho de que las escenas de los caps. 6 y 21 sean las únicas del cuarto evangelio que tienen lugar a la orilla del lago de Tiberíades ayuda naturalmente al lector a establecer un nexo entre ambas comidas” (R. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1426).

El pasaje que sigue encierra indudablemente un cierto misterio. Sobre lo referente a Pedro, disponemos en algún sentido de documentación en otros escritos neotestamentarios; lo del discípulo amado es exclusivo de Juan. Otro problema se refiere a las palabras empleadas por Jesús y Pedro en el diálogo entre ambos acerca del amor de Pedro al Señor. Se usan indistintamente *agapáō* y *philéō* [30]. ¿Revisten un significado diferente estos verbos o vienen usados por el evangelista para evitar la cacofonía?[31] Otro tanto hay que decir de los verbos *bóskō* y *poimaínō*. Corderos y ovejas parece que indica la totalidad del rebaño. Yo pienso, como veremos enseguida, que cada uno de los términos adopta un significado particular.

Jesús interroga a Pedro acerca de si le ama más que los otros discípulos[32]. Es curioso: en las primeras dos veces que Jesús le pregunta, usa el verbo *agapáō*. Este verbo en el N.T. generalmente se refiere al amor de caridad. Es el amor con que

---

30. "Las tres preguntas sobre el amor de Pedro van *in crescendo*, como destaca el mismo verbo griego 'amar' usado en progresión. Es muy interesante: 1. que Cristo pregunte dos veces: '¿me amas?' (*agapáo*) y Pedro responda con te amo (*philéo*); 2. que la tercera vez Cristo pregunte '¿me amas?' (*philéo*), es decir, se rebaja al nivel de Pedro y que por eso se entristezca Pedro; 3. y que el 'apacentar' se exprese por *bósko ('dar de comer)'* y por *poimaíno* ['apacentar', o sea, gobernar]" (G. Zevini, *Evangelio*, 507[9]).
31. "En estos tres versículos reiterativos (15,16,17) aparece una extraordinaria variedad en cuanto al vocabulario. Se emplean respectivamente tres verbos distintos para expresar las ideas de 'amar', 'conocer' y `llevar a pastar o cuidar', así como dos sustantivos diferentes para designar a las ovejas. Con las excepción parcial de Orígenes, los grandes comentaristas griegos antiguos –entre ellos Crisóstomo y Cirilo de Alejandría– y los investigadores de la época de la Reforma, como Erasmo y Grocio, no vieron un significado realmente distinto en esta diversidad de términos, pero los investigadores ingleses del último siglo, como Trench, Westcott y Plummer, advirtieron sutiles matices de significación. Analizaremos sus tesis, pero hemos de advertir que los investigadores modernos en su mayor parte han retornado a la vieja idea de que estas diversidades representan únicamente una peculiaridad estilística sin mayor alcance" (R. Brown, *El Evangelio*, XIII-XXI, 1429).
32. Bultmann supone, y a mi juicio con razón, que la referencia a los otros discípulos no indica comparación en la intensidad del amor, sino una forma redaccional para hacer presentes a los otros discípulos en la escena; cf. *Das Evangelium*, 551[1].

Dios nos ha amado y el que exige de nosotros. Pedro responde con el verbo *philéō*, que generalmente entraña el amor de amistad. En los tres casos, Pedro responde con el mismo verbo, mientras que Jesús sólo las dos veces primeras le interroga sobre el amor (*agapáō)* y en el tercero sobre el amor de amistad (*philéō).* No debemos olvidar que el evangelio de Juan supone ya un estadio teológico muy elevado. Cuando refiere esta escena la está comprendiendo dentro de esa experiencia. Por eso no parece probable que el autor haya utilizado estos dos verbos con idéntico sentido por pura elegancia literaria.

Nosotros interpretamos el pasaje de la siguiente manera: Jesús le pregunta a Pedro, quien la noche de la Pasión le negó tres veces, otras tantas, si le ama con ese amor que él predicó durante su vida pública, y sobre todo la noche de la última cena (*agapáō*). Pedro vacila, sabe que lo quiere, es algo que siente, pero no se atreve a formular desde la vertiente de Jesús y expresa sus sentimientos más profundos con el verbo *philéō.* Siente que es su amigo. La respuesta de Pedro podría traducirse así: "tu sabes que soy tu amigo". Cuando la tercera vez Jesús le pregunta que si es su amigo, Jesús quiere hacerle profundizar en esa amistad, y recordarle sus negaciones. Entonces Pedro no duda, y recurre al conocimiento que de él tiene Jesús. Pero sigue empleando para confesar su amor el verbo *philéō.*

Porque es su amigo, Jesús le va a pedir el cuidado de su rebaño. Los términos ovejas y corderos quieren connotar la totalidad del rebaño. Lo tendrá que alimentar (dar vida) y dirigir (luz). La vida y la luz son términos claves y complementarios en la teología joánica[33].

Y también porque es su amigo, glorificará[34] a Dios como él, muriendo en la cruz[35]. Y enseguida Jesús le invita a seguirlo[36].

33. Este es el sentido que se ha de dar, según mi opinión, a los dos verbos que aquí utiliza el evangelista: *bóskō* y *poimaínō.*
34. En Jn 12,33 se puede leer algo muy similar dicho de la muerte de Jesús.
35. "El comentario del narrador aclara las cosas: Jesús anuncia a Pedro no solamente que lo atarán (cf. 18,12.24) y lo harán prisionero, sino que morirá mártir. Pues bien, la imagen 'extenderás las manos', colocada sin

Todo parece indicar que la triple confesión ha saldado la triple negación. Pedro está en disposición espiritual de volver a seguir a Jesús. Pedro se vuelve y ve al discípulo que "seguía"[37]. Junto con esta acción del discípulo se recuerda el gesto de intimidad con Jesús en la última cena[38].

Sin duda, el autor nos está presentando a este personaje como el discípulo ideal. Por eso, quizás, Pedro no respondió del todo a la pregunta de Jesús sobre si su amor a él era mayor que el de los otros.

Ahora Pedro se interesa por el futuro de ese discípulo. Si él como amigo de Jesús va a terminar en la cruz, ¿qué va a suceder con ese otro discípulo? Jesús no responde a esa pregunta, pero la aprovecha para dejar bien asentado que lo único que debe preocupar a un cristiano es el seguimiento; todo lo demás queda al arbitrio de Jesús, que tiene cuidado de cada uno de los suyos y para los que reserva un puesto concreto. "Tú, sígueme".

El v. 23 alude a un problema interno de la comunidad acerca del discípulo amado, del que algunos pensaron, apoyados en las palabras de Jesús, que no moriría. El redactor quiere

---

paralelo en el centro de la sentencia, podría evocar ante todo la crucifixión y no sólo el gesto de tender los brazos para que sean atados como los de un malhechor. Si así fuera, este pasaje sería el testimonio más antiguo de que Pedro fue crucificado" (X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 240).

36. La referencia al seguimiento queda claramente fijada por el verbo seguir y por el nombre que utiliza aquí Jesús para denominar a Pedro, que es el mismo que utilizó cuando se encontró con él por primera vez (cf. Jn 1,42)."
37. Normalmente se traduce "que les seguía". Pero en el texto original falta el pronombre personal. Al expresar esta acción de Juan en presente y sin ningún término de relación se quiere caracterizar al discípulo como el que nunca ha interrumpido el seguimiento.
38. "Por otra parte, recuerda al traidor [...] en el momento en que Pedro acaba de rectificar renunciando a la postura que lo había llevado a negar a Jesús. Pedro ha estado en peligro de perderse, pero no ha rechazado hasta el final el amor de Jesús y éste lo ha rescatado" (J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio*, 917.
39. "Es difícil, no obstante, concluir del v. 23 que ese problema sea el auténtico objetivo de la escena de los vv. 20-23". (R. SCHNACKENBURG, *El evangelio*, III, 458).

aclarar que Jesús no dijo eso[39]. ¿Supuso la muerte del discípulo amado un trauma para la comunidad? ¿Por qué este trauma? ¿Porque desaparecía el último testigo de la experiencia del Jesús histórico?

Segunda conclusión (21,24-25)

> [24] Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero.
> [25] Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran.

Parece como si a los redactores joánicos les costara concluir la obra. Ya lo vimos en la primera parte del evangelio (12,37-43), cuando después de la conclusión el autor o los autores añadieron unos cuantos versículos, para dejar el evangelio abierto. De igual forma, al concluir el capítulo veinte (v. 30-31), se recuerda que Jesús realizó otras muchas señales que no están escritas en este libro.

Y ahora, de nuevo, vuelve a lo mismo para afirmar que si se contaran una por una las cosas que hizo Jesús, no habría espacio para contener los libros que se escribieran.

Pero, antes de analizar este punto, sigamos el ritmo del evangelio. La primera afirmación de la conclusión se refiere a la autoría del libro. Los redactores de este pasaje lo atribuyen al discípulo amado. ¿Quiénes son los que se ocultan en esta fórmula plural? Se trataría de la comunidad o escuela joánica. Este plural ya lo hemos encontrado en otras ocasiones (cf. 1,14; 1,16).

El segundo punto a esclarecer se refiere al sentido en que debe entenderse que Juan es autor. Y aquí nos encontramos con un número ingente de opiniones, que van desde precisar quién es el discípulo amado hasta en qué sentido se puede

hablar de alguien como autor de una obra. Todas estas cuestiones sobrepasan los límites de este lugar. Pero algo parece evidente: el evangelio ha sido fruto de la experiencia y del conocimiento de Jesús de alguien que los ha transmitido y ha creado una comunidad cristiana, para la que este personaje goza de una autoridad insólita. Un redactor de la comunidad ha hecho una selección de cuanto han oído de sus labios. La mano de ese redactor se deja adivinar en ese "pienso", sorprendente, en primera persona de singular.

La exageración final, algunos la entienden como una hipérbole, y aducen testimonios parecidos de diversas literaturas. Otros creen más bien que se refiere a que la figura de Jesús desbordará todo cuanto se pueda decir de él[40].

Tiene razón el redactor último. Después de veinte siglos hablando sobre Jesucristo, al final de cada libro se tiene la sensación de que lo más importante ha quedado por decir. Cada obra es una pequeña ráfaga sobre Jesús, que invita a seguir profundizando o más bien a seguir buscando[41].

---

40. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, IV, 247-248.
41. También Juan de la Cruz experimentó esta inefabilidad del Señor, cuando casi al final de su obra *Cántico Espiritual*, escribe: "Tanto, que, por más misterios y maravillas que han descubierto los santos doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir y aun por entender, y así hay mucho que ahondar en Cristo" (37,4).

BIBLIOGRAFÍA[1]

AGUSTÍN, SAN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. (1-35): Tomo XIII. (36-124): Tomo XIV. Madrid, BAC, 1955.

BARRETO, J., *La tradición del discípulo amado*. Madrid, Fundación Santa María, 1989.

BARRETT, C. K., *The Gospel according to St. John*. Londres, SPCK, 1967.

BECKER, J., *Das Evangelium des (nach) Johannes*. 2 vol. Gütersloh, Mohr-Eehter, 1979 y 1981.

BENETTI, S., *Nacidos para vivir. Comentario del Evangelio de Juan*. Madrid, Paulinas, 1982.

BLACK, D. A., *El grupo de Juan. Helenismo y gnosis*, en PIÑERO, A., (ed.), *Orígenes del cristianismo*. Córdoba, el Almendro, 1991 (pp. 303-323).

BLANK, J., *El Nuevo Testamento y su mensaje. El evangelio según San Juan*. 4 vols. Barcelona, Herder, 1979-1984.

BLINZLER, J., *Juan y los sinópticos*. Salamanca, Sígueme, 1968.

BOISMARD, M. E., *El prólogo de San Juan*. Madrid, Ediciones Fax, 1967.

BOISMARD, M. E. y LAMOUILLE, A., *L´Évangile de Jean. Synopse des quatre Évangiles en français*. III: *L´ Evangile de Jean*. París, Cerf, 1977.

1. Recojo en esta bibliografía aquellos trabajos que considero fundamentales para el estudio del cuarto evangelio, y que mayor influjo han ejercido en la elaboración de este libro.

BORNKAMM, G., *Estudios sobre el Nuevo Testamento.* Salamanca, Sígueme, 1983.

BRAUN, F. M., *Jean le théologien.* I-IV, París, Gabalda, 1959-1972.

BROWN, R. E., *El Evangelio según Juan.* I: cc. I-XII; II: cc. XIII-XXI. Madrid, Cristiandad, 1978.

—— *La comunidad del discípulo amado.* Salamanca, Sígueme, 1982.

BULTMANN, R., *Das Evangelium nach Johannes.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953[13]

—— *Teología del Nuevo Testamento.* Salamanca, Sígueme, 1981. (Especialmente pp. 417-492: *La teología del evangelio y de las cartas de Juan*).

CABA, J., *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joánicos.* Roma, Biblical Institute Press, 1974.

—— *El Jesús de los evangelios.* Madrid, BAC, 1977. (Especialmente pp. 80-101).

—— *Cristo, pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio.* Madrid, BAC, 1993.

CAMARERO MARÍA, L., *Revelaciones solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8.* Madrid, Publicaciones Claretianas, 1997.

CASABÓ SUQUÉ, J. M., *La teología moral en San Juan.* Madrid, Fax, 1970.

CASTRO, S., "Experiencia religiosa y realidades escatológicas en San Juan": *Revista de Espiritualidad* 33 (1974), 180-206.

—— "Hemos visto su gloria. Aproximación al misterio del cuarto evangelio": *Revista de Espiritualidad* 43 (1984). 283-322.

—— "Orar desde la sensibilidad del evangelio de Juan": *Revista de Espiritualidad* 49 (1990), 63-94.

—— "Proyecto literario-teológico de Jn 1-12. I: Jn 1,1-6, 71; II: Jn 7,1-12, 50": *Miscelanea Comillas* 53 (1995), 3-42; 285-322.

COTHENET, E., *El cuarto evangelio,* en *Introducción a la Biblia. Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. II. Barcelona, Herder, 1983, pp. 201-377.

CULLMANN, O., *Le milieu Johannique. Étude sur l´origine de l´évangile de Jean.* Paris, Neuchâtel,1976.

CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the fouth gospel. A study in literary desing.* Philadelphia, Fortress, 1989[3].

DELCOR, M., y GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumran.* Madrid, Cristiandad, 1982.

DODD, C. H., *Interpretación del cuarto evangelio.* Madrid, Cristiandad, 1978.

—— *La tradición histórica en el cuarto evangelio.* Madrid, Cristiandad, 1978.

ERNST, J., *Juan. Retrato teológico.* Barcelona, Herder, 1992.

ESPINEL MARCOS, J. L., *Evangelio según San Juan. Introducción, traducción y comentario.* Madrid, Edibesa, 1998.

FABRIS, R., *Giovanni.* Roma, Edizioni Borla, 1992.

FLORES, J., *Cristología de Juan.* Barcelona, Clíe, 1975.

FORTNA, R. T., *The fourth gospel and ist predecesor. From narrative source to present gospel.* Philadelphia, Fortress, 1998.

GUILLET, J., *Jesucristo en el evangelio de Juan.* Cuadernos bíblicos 31. Estella, Verbo Divino, 1984.

GARCÍA MORENO, A., *El evangelio según san Juan. Introducción y exégesis.* Badajoz-Pamplona, 1996.

—— *El Cuarto evangelio. Aspectos teológicos.* Pamplona, Eunate,1996.

HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium; ein Kommentar* (U. Busse, ed.), Mohr, Tübingen, 1980.

JAUBERT, A., *El evangelio según san Juan.* Cuadernos bíblicos 17, Estella, Verbo Divino, 1987.

JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús.* Madrid, Cristiandad, 1980[2].

KÄSEMANN, E., *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*. Salamanca, Sígueme, 1983.

LÉGASSE, S., *El proceso de Jesús. La historia.* Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995.

——*El proceso de Jesús. La Pasión en los cuatro evangelios.* Bilbao, Desclée De Brouwer, 1996.

LEAL, J., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo* Testamento I. *Evangelios (2). Evangelio de San Juan*. Madrid, BAC, 1973.

LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Vol. I. Salamanca, Sígueme, 1990.

—— *Lectura del evangelio de Juan. Jn 5-12.* Vol. II. Salamanca, Sígueme, 1992.

—— *Lectura del evangelio de Juan. Jn 13-17.* Vol. III. Salamanca, Sígueme, 1995.

——*Lectura del evangelio de Juan. Jn 18-21*. Vol. IV. Salamanca, Sígueme,1998.

MANNUCCI, V., *Giovanni. Il vangelo narrante. Introduzione all`arte narrativa del quarto vangelo.* Bologna, Edizione Dehoniane, 1993.

MANSON, T. W., *Cristo en la teología de Pablo y Juan*. Madrid, Cristiandad,1975.

MATEOS, J. y BARRETO, J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid, Cristiandad, 1979.

MATEOS, J. y CAMACHO, F., *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba, el Almendro, 1989.

MLAKUZHYIL, G., *The Christocentric literary structure of the fourth Gospel* (Analecta Biblica 117), Pontif. Ist. Bib. Roma, 1987.

MOLLAT, D., *Jean, Maître spirituel,* en *Dictionnaire de Spiritualité*, (1974), 192-247. Paris, Beauchesne, 1976.

—— *Iniciación espiritual a San Juan.* Salamanca, Sígueme, 1965.

MOLONEY, F. J., *The gospel of john.* Collegaville MN, Glazier-liturgical press, 1998.

MUÑOZ LEÓN, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura*. Madrid, C.S.I.C., 1987.

—— *Predicación del evangelio de Juan. Guía para la lectura y predicación*. Madrid, Comisión Episcopal del clero, 1988.

—— "Las fuentes y estadios de composición del cuarto evangelio según Boismard-Lamouille": *Estudios Bíblicos* 38 (1979-1980), 57-96.

PANIMOLLE, S. A. *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni.* 3 vols. Bolonia, Dehoniane, 1978, 1981, 1984.

—— *Tradición y redacción en Jn 1-12*, en FABRIS, R., (ed.), *Problemas y perspectivas de las Ciencias Bíblicas.* Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 273-301.

PASQUETTO, V., *Incarnazione e comunione con Dio. La venuta de Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d´origine secondo il IV vangelo*. Roma, Teresianum, 1982

—— *Da Gesù al Padre. Introduzione alla lettura esegetico-spirituale del vangelo di Giovanni*. Roma, Teresianum,1983.

—— *Abbiamo visto la sua gloria. Lettura e messagio del vangelo di Giovanni*. Roma, Edizioni Dehoniane, 1992.

PAUL MARIE DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*. Madrid, Rialp, 1966.

POFFET, J. M., *Jesús y la Samaritana* (*Juan 4,-42*). Estella, Verbo Divino, 1999.

POTTERIE, I. DE LA, y LYONNET, S., *La vida según el Espíritu.* Salamanca, Sígueme, 1967.

POTTERIE, I. DE LA, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea.* Madrid, BAC, 1979.

—— *María en el misterio de la alianza.* Madrid, BAC, 1993

PRZYWARA, E., *El cristianismo según San Juan.* San Sebastián, Dinor, 1961.

RÁBANOS, R. y MUÑOZ LEÓN, D., *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis (1960-1986),* C.S.I.C., Madrid, 1990.

RIGAUX, B. y LINDARS, B, *Para una historia de Jesús, V: El testimonio del evangelio de Juan.* Bilbao, Desclée De Brouwer, 1979.

SABUGAL, S., *XPISTOS. Investigación exegética sobre la cristología joanea.* Barcelona, Herder, 1972.

—— *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Análisis exegético y teológico.* Madrid, Biblia y fe, 1977.

SALA, M., "El cuarto evangelio y la crítica contemporánea"*: Selecciones de libros* 1 (1964) 214-239.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos.* Madrid, Cristiandad, 1982. (Especialmente pp. 296-423: *El joanismo*).

SCHNACKENBURG, R., *EL evangelio según San Juan.* 3 vols., Barcelona; Herder, 1980.

—— *Cartas de San Juan.* Barcelona, Herder, 1980.

SEGOVIA, F. F., *"What is John?" Reader and reading of the fourth gospel.* Atlanta, Scholar Press, 1996.

—— *"What is John?"* Vol 2: *Literary and social reading of the fourth gospel*, 1998.

SIMOENS, Y., *Selon Jean.* Vol. 1, *Une traduction*, Vols. 2-3, *Une interpretation.* Bruxelles, Éditions de l´Institut d´Etudes Théologiques, 1997.

THÜSING, W., *Las Cartas según San Juan.* (Colección: *El Nuevo Testamento y su mensaje*). Barcelona, Herder, 1973.

TOUS, L., *San Juan, un teólogo de hoy.* Madrid, Biblia y fe, 1978.

TUÑÍ VANCELLS, J. O., "El cuarto evangelio: Balance de un decenio (1964-1973)": *Actualidad Bibliográfica* 22 (1974) 243-289.

—— *El testimonio del evangelio de Juan.* Salamanca, Sígueme, 1983.

—— "La investigación joánica en el decenio 1974-1983"*: Actualidad Bibliográfica* 41 (1984) 36-81.

—— *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica. Introducción a la lectura cristiana del evangelio de Juan*. Salamanca, Sígueme, 1987.

TUÑÍ VANCELLS, J. O,. y ALEGRE, X., *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella, Verbo Divino, 1995.

TUYA, M. DE, *Biblia comentada. Vb. Evangelios*. Madrid, BAC, 1977.

VAN DEN BUSSCHE, H., *El evangelio según San Juan*. Madrid, Studium, 1972.

VARIOS, *Escritos de Juan y Carta a los hebreos. Introducción a la lectura de la Biblia*. Madrid, Cristiandad, 1985.

—— *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l´évangile de Jean aux deux premiers siècles*. Genève, Labor et Fides, 1990.

—— *Biblia de Jerusalén*, 3ª ed. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998

VAWTER, B. CM., *Evangelio según San Juan*, en *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*. Tomo IV. *Nuevo Testamento* II. Madrid, 1972, pp.399-529.

VIDAL, S., *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús. El Evangelio y las Cartas de Juan*. Salamanca, Sígueme, 1997.

VIELHAUER, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento.* Salamanca, Sígueme, 1991.

WENGST, K., *Interpretación del evangelio de Juan.* Salamanca, Sígueme, 1988.

WIKENHAUSER, A., *El evangelio según San Juan*. Barcelona, Herder, 1967.

ZEVINI, G., *Evangelio según san Juan*, Salamanca, Sígueme, 1995.

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
Publidisa, en Sevilla,
el 20 de octubre de 2005.

desclée

BIBLIOTECA TEOLOGÍA COMILLAS

El evangelio de Juan resulta todavía un verdadero enigma. Disponemos de voluminosos comentarios en diversas lenguas, pero no pocas veces el exceso de erudición no clarifica el propósito central de la obra. En muchos casos se parte de la ininteligibilidad de la misma por juzgarla fruto de estadios de composición superpuestos y sin ningún ánimo de coordinación. El presente estudio intenta acercarse al contenido esencial del evangelio en el que cada una de las secciones mayores y menores están trazadas en función del todo. A partir de los últimos descubrimientos filológicos y de la importancia creciente del símbolo, se pone de manifiesto la unidad del escrito joánico como obra literaria al servicio del esplendor del misterio, que se oculta en la persona de Jesús, quicio de la historia y del mundo. Desde aquí el evangelio de Juan puede ser definido como un vibrante canto a Cristo, que atraviesa fulgurante la historia traspasándola de gloria y majestad.

Este estudio afirma la íntima relación entre la literatura, la teología y la mística del escrito joánico, escrutando a esa luz el sentido exegético y existencial de cada uno de los pasajes, a la vez que subrayando su profunda y armoniosa unidad. Aunque no es propiamente un comentario, participa en gran medida de ese estilo. Desde estos presupuestos, el libro ofrece no pocas novedades, contribuyendo, sin duda, a una comprensión más plena del cuarto evangelio.



ISBN: 978-84-330-1572-3
9 788433 015723